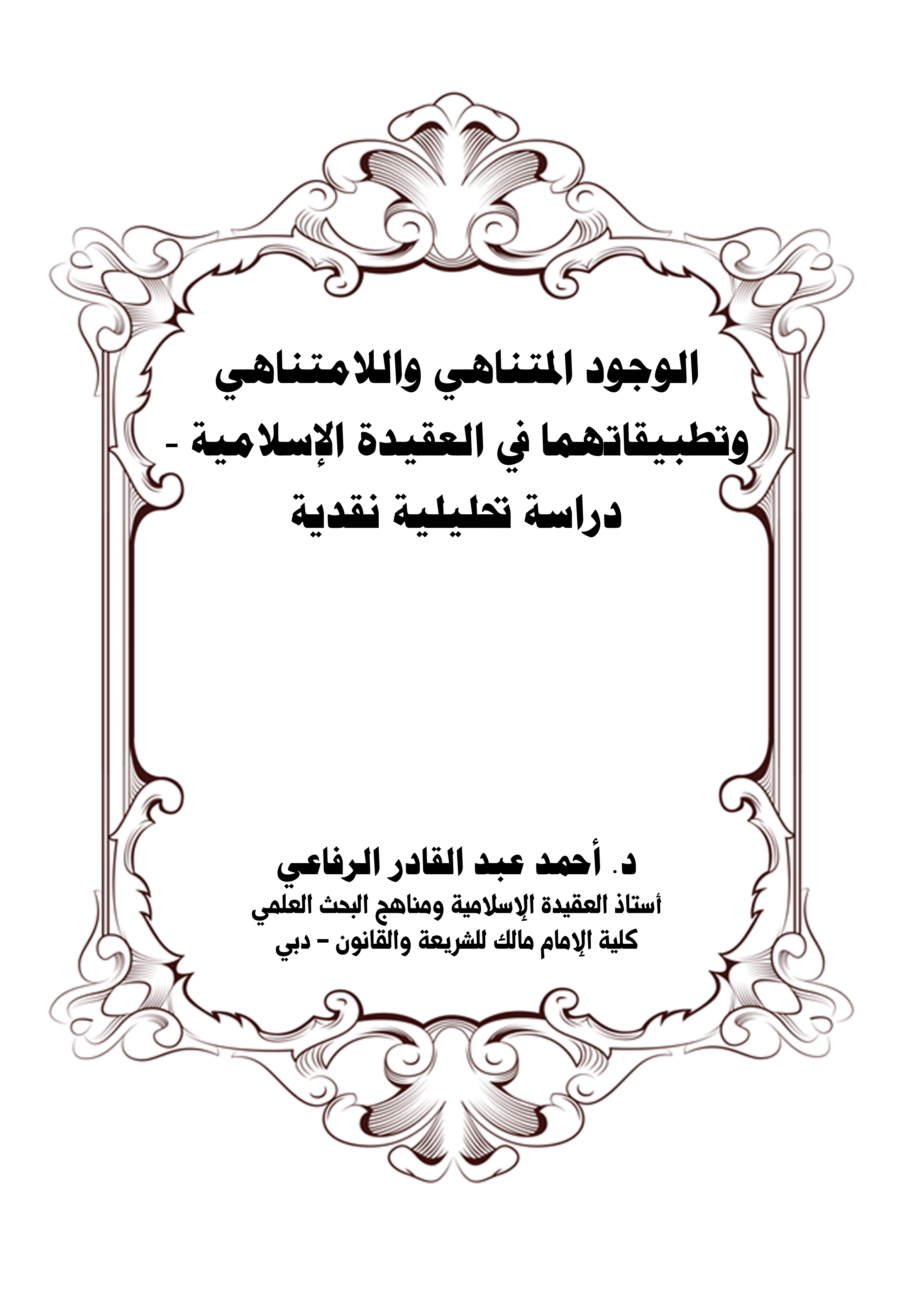


الوجود المتناهي واللامتناهي وتطبيقاتهما في العقيدة الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية

د. أحمد عبد القادر الرفاعي

أستاذ العقيدة الإسلامية ومناهج البحث العلمي

كلية الإمام مالك للشريعة والقانون – دبي

الوجود المتناهي واللامتناهي وتطبيقاتهما في العقيدة الإسلامية – دراسة تحليلية نقدية

أحمد عبد القادر الرفاعي

قسم العقيدة الإسلامية ومناهج البحث العلمي – كلية الإمام مالك للشريعة والقانون – دبي

البريد الإلكتروني : a.alrifai@imc.gov.ae

الملخص :

ناقش البحث مسألة الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي، من حيث الضرورات العقلية والحسية، واقتضاء الحقائق الكونية الوجودية ثبوتهما، كما ناقش الأصول التي بنى عليها منكرو الوجود اللامتناهي مقولتهم في إنكار وجود ذات لا تتناهى، من الفلاسفة وفرق المجسمة والمشبهة، وصولا إلى ما سطرته مدرسة ظاهرية الأثرية في هذا الشأن، وقد بيَّن البحث ما تدعو إليه الضرورات العقلية من كون الذات اللامتناهية قديمة وواجبة وواحدة ومطلقة، في مقابل الذوات المتناهية، التي من لوازم وجودها أن تكون بالضرورة حادثة وممكنة ومركَّبة ومقيدة، كما عرض البحث مقولة المحققين من العلماء وأدلتهم في اعتقاد عدم التناهي في ذات الله تعالى، ونقدَ محللا ومناقشا مقولة ظاهرية الأثرية وأدلتهم في نسبتهم التناهي إليها، وعدم اعتقادهم وجود ذات لا تتناهى بالقياس على ذوات الخلق، فهو قياس مع الفارق ولا تقوم به حجة في العقائد.

الكلمات المفتاحية : الوجود المتناهي – الوجود اللامتناهي – المطلق – المقيد – الواحد – المركب – الواجب – الممكن – الضرورة العقلية – الحقائق الكونية – المجسمة – الأثرية – السلف – الفلاسفة – المتكلمون.

The finite and the infinite existence and their applications in the Islamic faith - a critical analytical study

Ahmed Abdel Qader Al-Rifai
Department of Islamic Creed and Scientific Research Methods - Imam Malik College of Sharia and Law - Dubai
Email: a.alrifai@imc.gov.ae

Abstract :
The research discussed the issues of finite and infinite existences, in terms of mental and sensory logic, and the existential cosmic facts prove both existences. Also, it discussed the principles on which deniers of infinite existence built their statements in denying the existence of an infinite essence from philosophers and anthropomorphic groups. In addition to what the school of “Thaheriyat al athareya” said. The research has shown what the mental logic calls for, that the infinite self is therefore without a beginning, obligatory, one and absolute, and unlimited while the finite self has a beginning, non-obligatory, composite, and limited. The research also presented the statement of the trustee among the scholars and their evidence regarding the belief of the infinity of the Essence of God Almighty. Moreover, it criticized and analyzed the statement of the school of “Thaheriyat al athareya” and their evidence on that God Almighty is non-infinite, in addition to, their lack of belief in the existence of an infinite self when viewing the creation, but such measures are not used as an argument in the beliefs.

Key Words: Finite Existence – Infinite Existence – Unlimited – Limited – One And Absolute – Composite – Obligatory – Non-Obligatory – Without A Beginning – With A Beginning – Mental Logic – Cosmic Facts – Anthropomorphic - Al Athareya – Salaf Scholars – Philosophers – Islamic Philosophers.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن مصطلحي الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي، ومفهوميهما، من أكثر مباحث الفلسفة تعمية، في الفكر الفلسفي القديم، والوسيط، وكذلك هو الحال في الحديث، وإن كان العقل البشري قد اهتدى في أوقات مبكرة، في التاريخ السحيق للفكر الإنساني، إلى معرفة الوجود القديم مقابل الوجود الحادث المشاهد، كي ينتظم عقد تسلسل الوجود وصولا إلى العلة الأولى القديمة غير المتسلسلة عن شيء، منها بدأ الوجود، حيث العلم الضروري يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية ويقضي ببطلانه، إلا أن هذا العقل لم يستطع أن يقدم أوصافا ضرورية بمقتضى العقل الضروري للوجود القديم، وإنما نجده يثبت في القدم كثرة، واجتماعا، وتناهيا، وتقييدا، مع أن القديم الذي هو واجب الوجود لذاته، المستغني عن علة تتقدمه وتسبقه، لا بد أن يكون مطلقا ولامتناهيا وواحدا كذلك.

أولا: إشكالية البحث:

تمكن إشكالية البحث في تسليط الضوء على عجز العقل الفلسفي عن إدراك ضرورة التصديق بالوجود اللامتناهي، وذلك للتداخل الحاصل لدى هذا العقل بين لوازم الوجود المتناهي في شاهد الخلق، ولوازم الوجود الغائب من خلال علوم الميتافيزيقا التي بين يديه، حتى أن كثيرا من الفلاسفة انتهى به الأمر للجزم أنه لا مطلقا ولا لمتناهيا سوى الخلاء والفراغ، الذي يتحرك الوجود المتناهي فيه، مع أن هذا الفراغ هو العدم، وهو في أرجح الأقوال لا يوصف بكونه شيئا حتى يقع عليه وصف اللامتناهي.

وقد زادت هذه الإشكالية من حضورها واستمراريتها إلى عصرنا الحالي حين دخلت بقوة في مباحث العقيدة الإسلامية، وذلك من خلال تأكيد مدرسة ظاهرية الأثرية إلى جانب فرق التجسيم والتشبيه المنتشرة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي الطويل، مبدأ التناهي في الذوات الموجودة،

بما فيها ذات الحق سبحانه، وأنه كما تقول: فمن لوازم وجود أي شيء، ومطلق شيء، أن يكون متناهيا في ذاته، بأبعاد وحدود، وأنه لا يكون وجود لامتناهيا إلا وهو ليس بشيء، في تأثر واضح لدى فرق التجسيم والتشبيه بالفلسفة، وتأثر أكثر وضوحا لدى مدرسة ظاهرية الأثرية بقياس الوجود الغائب على الوجود المشاهد، وبتعبير آخر قياس وجود الحق تعالى على وجود الخلق.

ثانيا: أهداف البحث: ويهدف البحث إلى الآتي:

١- التأصيل العقلي والفلسفي لمفهومي الوجود المتناهي واللامتناهي، في مقابل الوجود الحادث والقديم، والوجود الممكن والواجب، والوجود المقيد والمطلق.

٢- التأكيد على أن الأسماء الحسنى الذاتية تدلُّ بصورة محكمة لا تشابه فيها على معنى الإطلاق وعدم التناهي في الذات الإلهية.

٣- التدليل على أن منهج علماء السلف ومعهم عامة المتكلمين والأصوليين والمفسرين والمحدثين، هو اعتقاد عدم التناهي في الذات الإلهية.

٤- إبراز أن اعتقاد التناهي في الوجود القديم هو مبدأ فلسفي غارق في القدم، ودخل على الفكر الفلسفي الإسلامي من خلال فرق التجسيم والتشبيه.

٥- تحليل الأصول التي بنت عليها مدرسة ظاهرية الأثرية قولها بالتناهي في الذات الإلهية، وتقديم دراسة نقدية لها.

٦- إيضاح أن منهج مدرسة ظاهرية الأثرية في (الإثبات مع التحقيق)، هو خلاف منهج علماء السلف في (التفويض) خاصة ما تظهره الكتابات المعاصرة لهذه المدرسة.

ثالثا: الدراسات السابقة:

يمكن للمتابع الوقوف على الأفكار المطروحة في ثنايا البحث من خلال تتبعه للكتابات والدراسات المتفرقة بشأنها في كتب الفلسفة والاعتقاد، وكتب الفرق الإسلامية والمذاهب الفكرية القديمة والوسيطة والمعاصرة، وهي

كتابات مبعثرة لا تشكل بنية فكرية دقيقة ومعمقة ومتسلسلة في معالجة موضوع بهذه الخطورة يمس تحديد النظرة الفلسفية والاعتقادية في الكيان العقلي الإنساني عن الوجود، وما تحدده هذه النظرة من أوصاف وحقائق وجودية وكونية له، سواء أكانت متفقة فيما بينها أم مختلفة، وكذلك فإنه لم يتسنَّ لنا الوقوف على دراسة مفردة تتعرض بالتحليل والنقد لهذا البعد الفكري والفلسفي عن الوجود في مقابل منهج المحققين من العلماء المسلمين في الاعتقاد، وما تقرره مدرسة ظاهرية الأثرية بهذا الشأن.

رابعا: منهج البحث:

اعتمدت في عرض أفكار البحث، وتحليلها ونقدها، المنهج الوصفي القائم على التحليل والتركيب، والاستقراء والاستنباط، وتأصيل كل فكرة بعرض الأصول التي بنيت عليها، والمآخذ التي تطرح عليها، وصولا إلى ذكر ما توصلنا إليه من استنتاجات في سياقها.

خامسا: الخطة البحثية:

المبحث الأول: مفهوم ودلالات الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي عند المدارس العقدية المختلفة

المطلب الأول: القول في تأصيل مفهومي الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي

المطلب الثاني: الوجود المتناهي واللامتناهي عند المدارس العقدية لأهل السنة

المطلب الثالث: الوجود المتناهي واللامتناهي عند المدارس العقدية خارج منظومة أهل السنة ومن تأثر بهم من ظاهرية الأثرية

المبحث الثاني: الأصل الأول في نقد عقيدة إثبات التناهي في الذات الإلهية أنهم بنوا هذه العقيدة على إثبات الجهة والمكان والقعود لله تعالى

المطلب الأول: مناقشة ظاهرية الأثرية في نسبة الجهة لله تعالى واتخاذها سبيلاً لإثبات التناهي في الذات

المطلب الثاني: مناقشة ظاهرية الأثرية في نسبة المكان لله تعالى واتخاذه سبيلاً لإثبات التناهي في الذات

المطلب الثالث: مناقشة ظاهرية الأثرية في نسبة القعود على العرش إلى الله واتخاذه سبيلاً لإثبات التناهي في الذات الإلهية

المبحث الثالث: **الأصل الثاني في نقد عقيدة إثبات التناهي في الذات الإلهية أنهم بنوا هذه العقيدة على تحقيق ألفاظ الاستواء والعلو والفوق المضافة لله تعالى وفق الظاهر في الشاهد**

المطلب الأول: اتجاه يحقق ألفاظ الاستواء والعلو والفوقية وفق الظاهر المعهود في الشاهد دون أن يرتب عليها القول بالتناهي في الذات ولا الحدِّ ولا الجهة أو المكان

المطلب الثاني: اتجاه يحقق ألفاظ العلو والفوقية وفق الظاهر المعهود في الشاهد دون الاستواء ويرتب عليها القول بالتناهي والحدِّ والجهة والمقابلة وينفي عنها المكان

المطلب الثالث: اتجاه يحقق ألفاظ الاستواء والعلو والفوقية والنزول وفق الظاهر المعهود في الشاهد ويرتب عليها القول بجميع لوازمها في الشاهد من التناهي والحدِّ والحركة والانتقال والمماسة والقعود وخلافها

المبحث الرابع: **الأصل الثالث في نقد عقيدة إثبات التناهي في الذات الإلهية أن ظاهرية الأثرية بنوا هذه العقيدة على نقول متناقضة في ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل**

المطلب الأول: ترجيح منهج التفويض لدى الإمام أحمد وفق ما يرويه عنه أخص تلامذته حنبل وأن التفويض على خلاف منهج الظاهرية في التحقيق وفق الظاهر

المطلب الثاني: أن القول الثابت عن الإمام أحمد في التفويض والذي نقله عنه تلميذه حنبل قد أتى موافقا لمنهج علماء السلف في الاعتقاد وهو ينتمي إلى مدرستهم

المبحث الأول: مفهوم ودلالات الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي عند المدارس العقدية المختلفة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القول في تأصيل مفهومي الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي

وسنعمد إلى تأصيل هذين المفهومين من خلال بيان عدة أصول:

الأصل الأول: أن الوجود القديم الذاتي والواجب، لا يكون إلا لا متناهيا، ولا يمكن للعقل أن يصدق بجوده، إلا على هذه الصفة من عدم التناهي، فجميع الاتجاهات العقلية للتيارات الدينية والفلسفية، وعلى امتداد العصور (القديمة والوسيطة والحديثة)، كلها تلتقي على إقرار الوجود القديم، وتؤمن به وبمبدأ القدم غير المسبوق بعدم، ولا المفتتح بابتداء، وأن هذا الوجود القديم هو ذاتي غير صادر عن وجود آخر، يكون علة له وسببا في وجوده، وإلا لبطل قدمه، حيث من الضرورات العقلية أن تتقدم العلة معلولها ولو ببرهة، وأن يتقدم السبب المسّبَّب ولو بلحظة، ليصبح من الضرورات العقلية كذلك، بطلان قدم المعلول وقدم المسَبَّب، وهذا يحتم على العقل أن يسند وجود الكون بما فيه من علل ومعلولات، وأسباب ومسبَبات، إلى علة أولى قديمة، وسبب أول قديم، وجوده ذاتي، غير مستمد من غيره، حتى لا يفضي ذلك إلى القول بالتسلسل أو الصيرورة إليه لزوما، والتسلسل باطل عقلا وضرورة، لذلك نشهد إجماع الفلسفات الأرضية والأديان السماوية على مبدأ القدم،[1] وعلى حقيقة وجود القدم الذاتي، غير الصادر عن علة ولا عن سبب، ثم تختلف هذه الفلسفات والأديان في صفات هذا القديم، بين من يراه عنصر مادة، أو عناصر تفاعلت فيما بينها، ونتج عن تفاعلها هذا العالم، وبين من يراه أجراما سماوية من نجوم وكواكب، ومن يراه الروح

(١) ذكر إجماع التيارات الفلسفية والدينية على إقرار مبدأ وجود القديم، ثم اختلافهم بعد ذلك في صفاته، الشيخ نديم حسين الجسر في كتابه (قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن)، الذي عرض فيه أقوالهم في ذلك وبينه بشيء من الفصيل، وهو كتاب ذو فائدة كبيرة في بابه، فيرجع إليه.

الأولــى، أو العقـل الأول، أو الـنفس الأولــى، أو يـراه إلهـين متناقضــين متصارعين كالمجوسية، أو مجمع آلهة كالمسيحية، وبين من يراه ذاتا واحدة قديمة ومطلقة، متصفة بجميع صفات الجمال والكمال والجلال والإحسان، وهو المركوز في العقيدة الإسلامية.

فإذا ثبت بالعقل الضروري، ومن بعده بالعقل النظري، حتمية وجود القديم الذاتي الذي منه نشأ الكون وتفتق واتسع، فإنه قد ثبت بالعقل ذاته وجوب هذا الوجود القديم الذاتي، بمعنى أنه يستحيل في العقل عدمه، بحقيقة وجودنا الحادث المبتدأ والمفتتح من وقت، وحقيقة حدوث الكائنات والأجرام الكونية من حولنا، الذي يؤكد انتظام تسلسل ظهورها في عقد بديع من العلل والمعلولات، والأسباب والمسببات، أنها تنتهي في وجودها وظهورها، إلى علة أولى قديمة غير متسلسلة عن شيء، وإلى سبب أول قديم غير ظاهر من شيء، حيث لا يمكن للعقل السليم أن يفهم حقيقة الوجود الحادث بدون إسناده إلى حتمية وجوب وجود القديم، الذي هو قطعا وضرورة واجب الوجود لذاته، وهذا الوجود الواجب لذاته لا يكون إلا مطلقا ولا متناهيا، إذ التناهي قيد ينتهي فيه وإليه الوجود اللامتناهي، وينفي عن وجوده صفة الذاتية، لنقع حينها في حلقة مغلقة من الدور، أو عقد مكرور من التسلسل، وكلاهما (نعني كلا من الدور والتسلسل) باطل عقلا وضرورة.

الأصل الثاني: أن الوجود القديم الواجب لذاته، هو وجود واحد بالضرورة العقلية، لأن الوجود القديم الذاتي الواجب الذي لا يتصور العقل عدمه، هو وجود مطلق ولا متناهٍ من كل وجه، والاثنينية أو الكثرة التي هي من قبيل العدد في القدم تقييد ينفي الإطلاق، وتناهٍ في وجود القديم ينفي عنه كونه لا متناهيا ضرورة، فلو قلنا بوجود قديمين متساويين في وجوب الوجود الذاتي في القدم، لكانا حتما متناهيين في الوجود، حيث ينتهي الأول من حيث يبدأ الثاني، والعكس صحيح، والتناهي قيد ينفي حقيقة الإطلاق، الذي نفيه ينفي بالضرورة وجوب الوجود، وينفي ذاتيته، وإذا انتفى الوجود

الذاتي انتفى معه القدم، لنقع في دورة من التسلسل الباطل عقلا، وكذلك الحال فيما لو قيل بوجود عدد وكثرة من القدماء.

وقد وقعت في مثل هذا التناقض من إثبات القدم الذاتي، ثم نفي أن يكون واحدا بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا متناهيا، الكنائس المسيحية التي تؤمن بالثالوث، وأن الإله جوهر متحد من أقانيم ثلاثة، تنفصل وتتحد، وكل أقنوم منها يظهر بصورة مستقلة في الأعمال والتصرف، خاصة الكنيسة الكاثوليكية، التي تعتبر أقنوم الابن مساويا لأقنوم الأب تماما في الجوهرية والأزلية، ولو أنها تقول بعد ذلك: إن الله واحد في ثلاثة أقانيم من حيث المادة والجوهر والطبيعة، واتحاد المشيئة[١]، إلا أن لفظ (واحد) هنا غير دقيق، بل الدقيق في عقيدة التثليث أن الله متَّحد في ثلاثة أقانيم لا واحد، لأن الأقنوم شخص مستقل، ومن اجتماع الشخوص الثلاثة (الآب والابن والروح القدس)، يكون الجوهر الشريف المتحد الذي هو الله، فهو يظهر بالأقنوم وليس العكس، وقد ظهر في بعض الكنائس تداول مصطلح (Binitarianism)، الذي يعني: (إلها واحدا في شخصين أو إلهين) [٢]، والأصح (متحدا)، لأن الوحدة ليس فيها كثرة ولا اجتماع، فقد وردت الإشارة إلى معنى (الاتحاد) بدل (الوحدة)، في بعض شروح مصطلح (الأقنوم)، حيث جاء فيها: إن لفظة (أقنوم) المشتقة من اللغة الآرامية تشير إلى وحدة الكيان، وحدة كيان الآب، ووحدة كيان الابن، ووحدة كيان الروح القدس، وبناء على ذلك فالنفس أقنوم والجسد أقنوم، وهما يتحدان سوية لتكوين الإنسان[٣]، وكذلك حال الأقانيم تتحد لتظهر جوهر الإله المتحد، وليس الواحد، وكل وحدة كيان من الأقانيم الثلاثة، متناهية، فهي تنتهي من حيث يبدأ اتحادها مع كيان الأقنوم الآخر، وهذا بلا شك ينفي الوجود الذاتي عنها، الذي هو بالضرورة وجود قديم واحد ولا متناهٍ، كما ينفي وجود القدم،

(١) انظر: الموسوعة الحرة، ar.wikipedia.org/wiki/ مصطلح (ثالوث).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق.

أو أننا نذهب مع عقيدة الكثرة هذه إلى التناقض العقلي الذي لا برهان له ولا حجَّة، حين نثبت القدم الذاتي للأقانيم، ثم نثبت مع ذلك أنها متناهية ومتعددة، وقد ألزمت عقائد التثليث نفسها بمبدأ (الاتحاد) بدل (الوحدة)، حين أطلقت على ذات الله المتحدة، مصطلح (الجوهر الشريف)، فالجوهر في اصطلاح الفلاسفة الأقدمين، يعني الذات المتحدة من مجموعة جواهر فردة، وفي عقيدة التثليث هي (الأقانيم الثلاثة)، وقولهم شريف، لا يعنون به أن هذا الجوهر الشريف غير متحد من مجموعة جواهر فردة، وإنما يعنون به أنه جوهر لا تقوم به الأعراض، وأنه في وجوده مستغنٍ عن المحلِّ الذي يشغله ويملؤه[١]، حيث يؤكد النسق الفلسفي للعصور الوسطى والقديمة، وقبل اكتشاف الذرة والخلية الحية، أن الأجسام مكونة من مجموعة جواهر، والجوهر مكون من مجموعة جواهر فردة، وهي بمجملها، أي: أي الأجسام والجواهر، لا تخلو من الأعراض، وهو ما يعرض لها ويزول عنها من الصفات[٢]، فقولهم (شريف)، يعني: أن صفات الإله لا تزول إذ ليست أعراضا.

وأصعب من ذلك أن نثبت القدم الذاتي للمادة مع قولنا بأنها متناهية الصغر ومتعددة في آن، وذلك في أقوال الفلاسفة الطبائعيين، من الذين ألحدوا في الله ونفوا وجوده، وردوا ظهور الكون إلى الطبيعة وإلى المادة، فهؤلاء يعتبرون أن المادة مكونة من عناصر أولية متساوية، لا حكم فيها ولا غلبة لعنصر على عنصر، وإنما نشأ الكون من خلال التفاعل الذي حصل بينها، وهو مذهب فلسفي قديم له امتداد إلى عصرنا الحاضر، وجذوره ضاربة في القدم إلى زمن الفيلسوف اليوناني (ديمقريطس) المتوفى سنة (٣٧٠) قبل الميلاد، الذي يرى أن المادة قديمة، وأنها تتحرك وتتفاعل مع بعضها في الفراغ، ومن هذا التحرك والتفاعل تنشأ العوالم، وهي مادة تعود في أصلها إلى أربعة عناصر: الماء والتراب والهواء والنار، وكل

---

(١) انظر: عبد الله بن محمد الفهري ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص (٢٤٨).

(٢) انظر: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ج١، ص (١١٠-١٢٠).

عنصر منها يتناهى إلى ذرات متناهية في الصغر – يطلق عليها اسم الجواهر الفردة، أو الجزء الذي لا يتجزأ –، إلا أنها غير متناهية في العدد، فالذرة عند (ديمقريطس) هي وحدة متجانسة غير ملموسة، وهي متناهية في الصغر، وغير متناهية من حيث العدد، وهي جزء من المادة لا يتجزأ، ومتحركة، **ومع ذلك فهي أزلية بذاتها**، كما أنّ الذرات تتشابه وفق طبيعة المادة، ولا تقبل القسمة، إلا أنها تختلف من حيث الترتيب والشكل والوضع، وهو يرى أنه عندما تتحد الذرات ينشأ الكون، وعندما تتفرّق يفسد ويزول، فالأشياء تتكوّن من ذرات تتحرك بشكل تلقائي، وأنّ اختلافها يعود إلى اختلاف مقدار الذرات التي تدخل فيها، بالإضافة إلى طريقة الترتيب والشكل، ثم تكتسب كيفيتها من اللون والحرارة والرائحة، ومن هنا تتكوّن الأشياء نتيجة التصادم بين الذرات المتحركة في الخلاء الكوني اللانهائي، فتتباعد وتتنافر نتيجة اختلافها، أو تتجاذب وتتكون نتيجة تماثلها[١].

ويظهر تناقض (ديمقريطس) في النسق الفلسفي الذي يقدمه، من خلال حكمه على ذرات المادة بأنها أزلية وقديمة في ذاتها، ومع ذلك فهي متناهية في الصغر ومتعددة ومتساوية من حيث طبيعتها، إذ لا حكم لطبيعة منها على أخرى، وإنما ينشأ الكون عن طريق تفاعلها وتماثلها واندماجها مع بعضها، وينهار ويخرب نتيجة تنافرها وتباعدها عن بعضها، فهي متساوية في الطبيعة مختلفة في الصفة، لأنها تعود لعناصر مادية مختلفة (الماء والتراب والهواء والنار)، وهنا نورد أمرين:

الأول: أن تناهي ذرات المادة وتعددها ينفي وجودها الأزلي الذاتي، الذي هو وجود واحد ومطلق لا متناهٍ، وذلك خلاف ما يقرره (ديمقريطس).

الثاني: أن تعدد ذرات المادة مع تساويها يعني أنها ممكنة الوجود وليست بواجبة، فتساويها من حيث طبيعتها ومن حيث ظهورها، وعدم حكم ذرة منها على أخرى، يؤكد تساويها كذلك من حيث إمكان وجودها وإمكان عدمها، لأنها مقيدة وليست بمطلقة، يحيط بها الفراغ والخلاء الكوني الذي

---

(١) انظر: العالم والفيلسوف ديمقريطس، www.mawdoo3.com

يراه (ديمقريطس) لا متناهيا، وهذا ينفي عنها صفة القدم، بناء للقاعدة المسلمة (بطلان الرجحان بدون مرجح)، وحيث ترجح وجودها على عدم وجودها، فهذا يعني حتما أن ترجيح وجودها إنما حصل بفعل مرجح خارج عنها، هو علة لها، ومتقدم عليها، وفق قانون العلية والسببية الذي يقضي بتقدم العلة المعلول، والسبب المسبب، وإذا كان الفراغ والخلاء الكوني هو ما يراه (ديمقريطس) لا متناهيا، فهو الأزلي بذاته والواجب، وليس المادة المتناهية والمتعددة، إلا أن هذا لا يسلم له لأن الفراغ الكوني الذي تتحرك فيه عناصر المادة وذراتها، ليس بمادة كما يرى (ديمقريطس)، ويصعب مع ذلك أن يكون شيئا، فهو أشبه بالعدم، والعدم ليس بوجود حتى يوصف باللامتناهٍ أو بغيره من الصفات[1]، بل حدوث المادة وعدمية الفراغ والخلاء الكوني، يؤكدان مبدأ الخلق، وأن الله تعالى القديم الواجب لذاته، بدأ الخلق وأخرجه من العدم، قال تعالى: "أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا" (مريم/٦٧)، ذلك لأن الله تعالى بارئ، و(البارئ) اسم من أسمائه، وكذلك (المصور)، وهذان الاسمان يعنيان أنه سبحانه يخلق الأشياء على صفة جديدة وعلى غير مثال سبق، ويوجد الأشياء من لا شيء، أي من العدم، فهو خَلق مخصوص[2]، أما اسم الله (الخالق)، فهو عام في الخلق والإيجاد، إذا الله تعالى يخلق الأشياء على مثال سبق وعلى غير مثال

(١) وهذا ما ذهب إليه المتكلمون من علماء أهل السنة والجماعة على اختلاف مدارسهم، من أن العدم ليس بشيء، لذلك لا يتصف بالوجود، فالوجود ضد العدم، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود وهو العدم، لا يوصف بكونه شيئا، فالمعدوم منتفٍ من كل الوجوه، وغاية تعلق العلم به، هو العلم بانتفائه، وقد خالف بذلك علماء المعتزلة، الذين يعتبرون المعدوم جوهرا وشيئا، إلا أنه لا ظهور له حتى يكتسب صفة الوجود، فإذا ما أضيفت إلى المعدوم صفة الوجود، صار بهذه الصفة جوهرا وشيئا موجودا، وبدونها فهو جوهر وشيء معدوم، وخلق الله – كما يرى المعتزلة – هو بإضافة صفة الوجود إلى الأشياء والجواهر المعدومة، (انظر: د. وجيه أحمد عبدالله، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، ص ٧–٨)، ويبدو تأثر المعتزلة بالنزعة الفلسفية لديمقريطس واضحا، حين أعطى الفراغ والخلاء الكوني صفة (اللامتناهي)، حيث إنه يراه – كما يبدو – جوهرا وشيئا متأينا بنفسه، إلا أنه لا ظهور له، وذرات المادة تكسبه ذلك بظهورها وتماثلها فيه.

(٢) انظر: أبو السعادات ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ج (٤)، ص (١٧٧).

سبق، ويوجد الأشياء من شيء، ويوجدها من لا شيء، حيث يبرؤها من العدم، فكل مبروءٍ مخلوقا، وليس كل مخلوق مبروءاً[1]، حين يخلقه على مثال سبق، فالخالقية مقام تجلٍّ عام، أما البارئية والمصورية، فمقام تجلٍّ خاص.

فإذا كان التناقض العقلي واضحا وجليا في فلسفة (ديمقريطس) الطبائعية، وقد بناها على أربعة عناصر أولية للمادة، فما بالنا بالفلسفة الطبائعية المعاصرة، التي تجهد لتفسير ظهور الكون من خلال مادة بلغت عناصرها الأولية المكتشفة إلى الآن حدا يزيد على (١٢٠) مائة وعشرين عنصرا، كلها أولية ومتساوية، لا ينتج منها عنصر عن آخر، وذراتها غارقة في الكثرة والعدد، فإن قولنا مع ذلك إنها أزلية وقديمة بذاتها، سيؤدي إلى الوقوع في تناقض عقلي آكد من سابقه وأعظم.

والقرآن الكريم في هذا المقام يؤكد وحدانية الوجود القديم الواجب والذاتي وأحديته، من خلال الانسجام والتكامل الكوني وعدم وجود الفراغ والتصدع والخلل فيه، الأمر الذي ينفي وجود الكثرة المتساوية في القدم، كما ينفي وجود الصراع الثنوي، وما هو من قبيل حروب الآلهة، التي حتما ستجلب خراب الكون، وهو أمر لم يحصل، وتكذبه الوقائع الفلكية المتواترة، قال تعالى: "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض" (المؤمنون/٩١)، وقال سبحانه: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء/٢٢)، وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤﴾ (الملك: ٣-٤).

الأصل الثالث: أن الوجود الذي هو من قبيل العدد والكثرة والتركب، لا يكون إلا ممكنا ومتناهيا، إذ لا يمكن بحال أن يكون واجبا ولا متناهيا، ولا يمكن بالضرورة العقلية كذلك أن يكون قديما، لأن هذا الوجود بكل

(١) انظر: أبو إسحاق الزجاج، تفسير أسماء الله الحسنى، ص (٣٧).

بساطة يقوم على قانون التركب والتفاعل والاندماج، والأجسام فيه مكونة من أجزائها، حيث كل جزء فيها بحاجة إلى الأجزاء الأخرى، التي يندمج معها ويتفاعل ليكمل بذلك ملامح صورته الجسمية، والاندماج والتفاعل بين هذه الأجزاء إنما يحدثان خارج حقيقة وجود كل جزء منها، وهذا بحدِّ ذاته إمكان، ليس فيه شيء من الوجوب، لاحتمال تخلف الأجزاء الأخرى، أو أي جزء منها، عن ملاقاته والاندماج والتفاعل معه، فيتساوى عندها إمكان ملاقاة كل جزء من أجزاء الجسم للأجزاء الأخرى، مع إمكان عدم ملاقاته لها، وحين يترجح حدوث الملاقاة والاندماج والتفاعل على عدم حدوث ذلك، فهو يدل بالضرورة العقلية على وجود مرجِّح خارج عن هذه الأجزاء رجَّح تلاقيها واندماجها، على نقيض ذلك، وعندها فالمرجِّح هو الذي يتصف بصفة الوجود الواجب وليست هي.

يذكر ابن التلمساني (٦٤٤هـ)، في هذا الشأن: أن نسبة الأجزاء إلى الجسم المؤتلف منها هي نسبة واحدة، فإذا ثبت أن الجسم قابل للائتلاف من بعضها، كان قابلا للتأليف من البعض الآخر، وحينئذ يقبل الزيادة والنقصان، وهما إمكان وحدوث، كما أن كل مؤتلف متحيِّز بالضرورة، وكل متحيِّز يمينه غير يساره، وقدامه غير خلفه، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ولا شيء من المنقسم بواجب لذاته أو قديم لذاته(١).

وحتى على مذهب من يرى أن أجزاء الجسم تنقسم طردا حتى تصل إلى جزء لم بعد يقبل القسمة، وقد أطلقوا عليه مصطلح (الجوهر الفرد)، وهم غالبية المتكلمين، أو ما اصطلح الفلاسفة القدامى على تسميته بـ (الذرة المتناهية الصغر)، فإنهم يجزمون بأن هذا الجزء الذي لا يتجزأ، مع كونه غير مؤتلف في ذاته وحقيقة وجوده، إلا أنه مؤتلف حتما مع غيره ومندمج، ومن هذا الاندماج تنشأ الأجسام الماثلة في العالم، وهي أجسام متناهية ومتحيزة بفعل هذا الائتلاف والتفاعل والاتحاد، فهو جزء يقبل المماسة والمباينة، والاجتماع والافتراق، مع غيره من الأجزاء، وهما حادثان، وما

---

(١) انظر: عبد الله بن محمد الفهري ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص (٢٤٩-٢٥١).

قَبِل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث غير قديم(١).

إلا أن عددا غير قليل من حكماء الفلاسفة القدامى، كما يذكر ابن التلمساني: ينكرون وجود الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يقبل القسمة في الأجسام، وذلك لأن الجوهر متحيّز، وكذلك الذرة، وكل ما كان كذلك فهو منقسم لا محالة(٢)، وهذا المذهب أكثر موافقة لما توصل إليه العلماء المعاصرون عن طبيعة نشؤ الأجسام الحية المكوَّنة من أجزاء متناهية الصغر هي الخلايا الحية، وأجسام المادة المكوَّنة من أجزاء متناهية الصغر هي ذرات المادة، فقد تبيَّن أن الخلية الحيَّة الواحدة منقسمة ويحدث فيها اندماج وائتلاف عالي الدقة، بين (كروموسومات الخلية) (٣)، وكذلك ذرة المادة مع صغرها الشديد، فهي تتكون من نواة، فيها جسيمات بروتون تتخللها خيوط ضوئية تولد شحنات كهربائية موجبة، وتدور حول النواة جسيمات الإلكترون، التي تولد شحنات كهربائية سالبة، ومن تلاقي الشحنتين الموجبة والسالبة يحدث دوران الإلكترونات حول النواة بسرعات عالية، حيث من توازن هذه الحركة تتماسك ذرات المادة وتتصلب(٤).

(١) انظر: المصدر نفسه، ص (٢٤٩).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) ورد في الموسوعة الحرة وصف ذلك من أن: الكرُومُوسُوم أو الصِبْغِيّ وهو بالإنجليزية (Chromosome) : مشتق من اللغة الإغريقية : (chromosoma)، حيث (chroma) تعني لون و (soma) تعني جسم. وهي حزمة منظمة البناء والتركيب يتكون معظمها من حمض نووي ريبوزي منقوص الأكسجين (DNA) في الكائنات الحية، تقع في نواة الخلية . وهي عادة لا توجد من تلقاء نفسها، وإنما تقترن في العضويات حقيقيات النوى مع العديد من البروتينات الهيكلية تسمى هستون، وتقوم هذه البروتينات إلى جانب بروتينات أخرى مرافقة بعملية توضيب وطي لسلسلة الـ (DNA) كي لا تبقى مفرودة على شكل خيوط متشابكة. (ar.wikipedia.org/wiki/كروموسوم).

(٤) ورد في الموسوعة الحرة وصف ذلك من أن: البُرُوْتُون في فيزياء الجسيمات، هو جزء من أجزاء الذرة، وكان يظن في بادئ الأمر أنه جسيم أولي (لا يتكون من جسيمات أصغر) ولكن تبين فيما بعد عدم صحة هذا الزعم، حيث إن البروتون هو أحد مكونات الذرة وله شحنة كهربية موجبة مقدارها ١,٦ × ١٠ 19−كولوم، وهي تعادل تماما الشحنة التي يحملها الإلكترون، إلا أن الإلكترون شحنته سالبة، وكتلة البروتون مقدارها : ١,٦٧٢٦٢١٦٣٧ 27−10×كيلوجرام، أو ما يقارب ١٨٠٠ ضعف كتلة الإلكترون، (ar.wikipedia.org/wiki/بروتون) .

ولا يصح هنا القول: إن الجسيمات المؤلفة للذرة من بروتونات وإلكترونات ونيترونات وخيوط ضوئية، هي الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، الذي ينتهي إليه انقسام الأجسام، لأن هذه الجسيمات المحكومة بالطاقة تتلاشى عند انفجار الذرة، وتنهار مع انهيار عقدها، والشيء نفسه يحدث مع مركبات الخلية الحية، كلها تفنى وتتلاشى داخل دائرة التقابل بين العدم والوجود، "كما بدأنا أوَّل خلق نعيده"(الأنبياء/١٠٤)، فقد بدأت أجزاء الوجود، وخرجت من العدم، وإلى العدم تعود، ثم إن انقسام جسم المادة الطردي يصل إلى ما يعرف بجزيء المادة، ومعظم جزيئات المادة صغيرة للغاية حتى لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة، كجزيء الهيدروجين على سبيل المثال، الذي يعدُّ أصغر جزيئات المادة حجما، ومع ذلك فهو يتكوَّن من أربعين ألف (٤٠,٠٠٠) ذرة هيدروجين[١]، فجسم الهيدروجين الذي يطلق عليه (عنصر الهيدروجين)، يظل يحافظ في انقسامه الطردي على اسم (الهيدروجين)، مرورا بجزيء الهيدروجين، إلى ذرة الهيدروجين، حتى إذا ما دخلنا أجزاء الذرة وانقسمت جسيماتها ومركباتها عن بعضها، لم يعد صلح إطلاق اسم (الهيدروجين) عليها، ولم يعد بمقدورنا القول إن عنصر الهيدروجين ينقسم طردا حتى يصل إلى جسيم الهيدروجين، لأن أقل ما يصلح أن يقال إنه مادة هيدروجين هو ذرته، وقد تلاشت هذه الذرة بانفكاك أجزائها، لذلك لا يوجد في المادة جزء لا يتجزأ ولا جوهر فرد، وإنما تظل تنقسم طردا حتى التلاشي، وكذلك الخلية الحية.

ثم إذا كانت هذه الأجسام المندمجة والمكوَّنة من أجزائها ممكنة وليست بواجبة، فهي بالضرورة العقلية كذلك متناهية وليست لا متناهية، وحقيقة أنها متناهية يسلم بها، جميع الفلاسفة الطبائعيين، وعموم مدارس الإلحاد، لأنهم يقولون إن هذه الأجسام إنما تنشأ من مجموعة جواهر فردة، متناهية الصغر، إلى أن تبلغ في صغرها جزءا لم يعد قابلا للتجزؤ، أو أنها تنشأ من تفاعل مجموعة عناصر مادة، كل عنصر منها مكوَّن من مجموعة

(١) انظر: (ar.wikipedia.org/wiki/جزيء) .

ذرات متناهية في الصغر والحجم، وإن قال البعض منهم: إنها غير متناهية في العدد، لكنها متناهية في ذاتها من حيث الوجود، إلا أن الفلاسفة الطبائعيين وعموم مدارس الإلحاد، مع تسليمهم بتناهي الأجسام، يقولون بقدم عناصر المادة المكوِّنة لها، وهو ما تخالفهم فيه الضرورة العقلية من كون هذه العناصر من حيث الوجود متساوية ولا حكم لعنصر منها على آخر، والتساوي هو إمكان ينفي عنها صفة الوجود الواجب، والإمكان يتطلب وجود مرجِّح خارج عنها، يقضي بينها ويحكم، ويصنع ويدبر، ومن صفته الإمكان لا يمكن أن يكون قديما، إذ القديم وجوده واجب لذاته مستغنٍ عن غيره، والتساوي في عناصر المادة المتعددة والمختلفة افتقار.

فاقتضى ذلك أن يكون الوجود المتناهي الممكن حادثا غير قديم، ويشغل في وجوده حيِّزا من الفراغ[1]، والفراغ يملأه ويحيط به من كل جانب، وهذا تقييد ينفي عنه الاطلاق، وينفي عنه بالتالي الوجوب والقدم.

وإذا كانت الأجسام في النسق الفلسفي للعصور القديمة والوسطى يشار بها إلى الوجود المتناهي المكوَّن من مجموعة جواهر وجواهر فردة لا تتجزأ، أو مكوَّنة من مجموعة ذرات متفاعلة متناهية في الصغر، وهي بجميع حالاتها وصورها تشترك في قانون التركُّب والتفاعل والاندماج، وقانون الكثرة، وهو إمكان وتساوٍ وافتقار، فإن هذه الأجسام في النسق العلمي للعصر الحديث باتت إما جسما ماديا مكوَّنا من ذرات المادة، وإما جسما حيا مكوَّنا من الخلايا الحية، وهذا التقدم العلمي المعاصر الذي استطاع سبر أغوار كثير من خبايا نشؤ الأجسام وتشكلها، نجده يُبقي على حقيقة ظهورها الوجودي، كما هو المقرر لها في الفلسفة القديمة والوسيطة، من حيث قيامها في وجودها على قانون التركب والتفاعل والاندماج، الذي هو تفاعل ذري في أجسام المادة، واندماج خلوي في الأجسام الحية، ومعلوم أن الذرة تتناهى في صغرها إلى حدٍّ يبلغ جزءا من عشرة ملايين جزء من

---

(١) انظر: أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص (٩٣).

المليمتر، وأن الخلية الحية تتناهى في صغرها إلى حدٍّ يبلغ جزأين من مليون جزء من المليمتر[١]، فتبارك الله الذي خلق فسوى.

المطلب الثاني: الوجود المتناهي واللامتناهي عند المدارس العقدية لأهل السنة

تؤكد مدارس أهل السنة والجماعة العقدية، بما فيهم من محدثين ومتكلمين، نفي الحدِّ عن المولى سبحانه ونفي لوازمه من التناهي في الذات، ومن الجهة، والمكان، والمماسة للأشياء، والمقابلة لها، فالله سبحانه غير متناهٍ في ذاته، وكيف يكون متناهياً وهو العظيم، والكبير، والعلي، وكما نرى فهذه الأسماء المحكمة قد أتت بصيغة (فعيل)، وهي تفيد بلوغ المعنى أقصاه، بمعنى: أنه لا حدَّ ولا تناهٍ لعظمه وكبره وعلوه، ونفي التناهي بدوره يقتضي ضرورة نفي الجهة والمكان عن وجوده سبحانه المطلق لأن بين عدم التناهي من جهة، والجهة والمكان من جهة أخرى تنافي نقيض، إثبات أحدهما يعني ضرورة نفي الآخر، فلا يكون شيء في جهة أو مكان إلا متناهياً، لاقتضائهما الحيِّز والحدَّ والبداية والنهاية والإحاطة، وهذه لوازم الوجود الحادث المخلوق المضاف لا وجود المحدِث الخالق الذاتي، فالوجود الذاتي هو المطلق الذي لا يحتمل التقييد بحال، والجهة والمكان تقييد، ثم إن المكان والجهة عبارة عن امتداد الخلق واتساعه وتقابله، وفي الحديث الصحيح: "كان الله ولم يكن شيء غيره ..."[٢] كان سبحانه ولا خلق، وهذا يقتضي أنه تعالى كان ولا جهة ولا مكان، وهو على ما كان عليه لم يزل، وقد أشار الإمام أبو حنيفة (١٥٠)هـ، إلى هذا المعنى بقوله: "كان الله تعالى كما هو، ويكون كما كان"[٣]، أي: كان متفردا في الوجود حيث لا خلق ولا مكان ولا زمان ولا جهة ولا تقابل، وهو باقٍ كما كان.

(١) انظر: (ar.wikipedia.org/wiki/خلية حية)، و(ar.wikipedia.org/wiki/ذرة)

(٢) الإمام البخاري، الجامع الصحيح، (٤/ ١٥٤/ ٣١٩١).

(٣) الموسوعة الحرة، (ar.wikipedia.org/wiki/أنغستروم – ar.wikipedia.org/wiki/خلية)

أما نفي مماسته سبحانه للأشياء أو مقابلته لها، ونفي مقابلته للعالم، على معنى نفي التقابل المادي، هو في جهة فوق والعالم في جهة سفل، فهذا ثابت نصاً بمنطوق اسم الله الظاهر واسم الله الباطن، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه بهما: "اللهم أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء"[1] فليس ثمة فوق مادي ولا دون، وإنما هو الله سبحانه بوجوده المطلق اللامتناهي، وسواه عدم بالنسبة له، عدم نسبي، له وجود مضاف متحقق بغيره، إلا أنه متناهٍ بحد وجهة، وهو بالنسبة للامتناهي عدم لا يقابله ولا يماسه من أي وجه من الوجوه، والفوقية المضافة للحق سبحانه وتعالى بالنصوص القطعية ليست فوقية مادية بجهة وتقابل حسيٍّ، وإنما هي فوقية رتبة ومكانة، وفوقية علوٍ مطلق بلا حدٍّ ولا جهة ولا تناهٍ.

وهذا يعني: أنه لا موجود ذاتيا وواجب الوجود لذاته، لا يتصور العقل انتفاءه ولا عدمه، إلا الله تعالى، ومن وجوده ذاتي غير مضاف إلى غيره، وواجب غير جائز، هو بالضرورة العقلية القاطعة، وجود مطلق لا قيد فيه، والتناهي قيد، وهو يتنافى مع مقام الإطلاق الذي هو مقام ربوبية، وهذا بخلاف الوجود المضاف والجائز، الذي هو وجود الخلق، فهو مضاف في وجوده إلى خالقه وبارئه، وهو الله تعالى، كما أن وجود الخلق جائز وممكن، لأنه مستند في وجوده إلى سبب وعلة خارجة عنه، وهذا تقييد، يشترك فيه جميع الخلق المبثوث في جميع العوالم، ويعتبر لازما ضروريا من لوازم وجودها، وهو الشاهد، ولا يقاس به وجود الحق سبحانه، الذي هو غيب محض، إذ لا يقاس غائب بشاهد، بحقيقة قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى/ ١١)، وقوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾ (الإخلاص/ ٤)، فما هو ضرورة ولازم من لوازم وجود الشاهد، هو حتما ليس لازما ولا ضرورة من ضرورات الوجود الغائب، فالضرورة واللزوم حكم، وقيد، والله تعالى مطلق لكمال ربوبيته، واتساق مخالفته للحوادث من خلقه.

(١) الإمام مسلم، الصحيح، (٤/ ٢٠٤٨/ ٢٧١٣).

فاسم الله (العلي) هو اسم مبالغة على وزن (فعيل)، وهو وزن يفيد بلوغ المعنى أقصاه من الإطلاق، فهو علو مطلق محيط لا يحده شيء من الجهات، ولا يقابله شيء من الذوات والموجودات، ولا يتناهى إلى شيء، ولا في شيء، قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا ﴾ (النساء/ ١٢٦)، وقال: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ ﴾ (البقرة/ ١١٥)، فقد جاء في حديث أبي ذر رضي الله عنه، قال : يا رسول الله أي آية أنزلها الله عليك أعظم ؟، قال: "آية الكرسي" ثم قال رسول الله ﷺ: "يا أبا ذر ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة" [١].

وعليه يكون وجود الله سبحانه محيطاً بالكون بما فيه الكرسي والعرش من كل وجه، بلا حدٍّ ولا جهة ولا تقابل، فقد جاء في بعض طرق حديث أبي ذر، بعد قوله ﷺ: "وما الكرسي في العرش إلا كحلقة ألقاها ملق في أرض فلاة"، أنه قال: "وما جميع ذلك في قبضة الله عز وجل إلا كالحبة وأصغر من الحبة في كف أحدكم"[٢]. ومثله وفي معناه: حديث عبد الله ابن عباس رضي

---

(١) استوفى طرق الحديث الأربعة أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة ، الأول : من طريق عبيد بن عمير عن أبي ذر ، ص (١٠٨) ، وفيه يحيي بن سعيد العبشمي ، لا يتابع على حديثه ، وهو يوري المقلوبات ، ولا يجوز الاحتجاج به إذا تفرد ، وفيه ابن جريج وهو مدلس روى بالعنعنة ، والثاني : من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ، وهو ضعيف ، ص (١١٢) ، حديث رقم (٢٢٢) والثالث : من طريق عبد العزيز بن عمر أو عمران (وفق شك بعض الرواة) ، وهو من المتروكين، وفي سند هذا الطريق انقطاع ، ص (١٢٧) ، حديث رقم (٢٥٤) ، والرابع : من طريق أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر ، في سنده ابراهيم بن هشام الغساني ، من المتروكين ، ص (١٣١) ، حديث رقم (٢٦١) ، وهذه المتابعات تجعل الاستئناس بهذا الحديث ممكناً ، خاصة أن له شاهدين موقوفين على مجاهد بن جبير، تلميذ ابن عباس ، يأخذان حكم الرفع مرسلاً ، لأنه ليس من قبيل ما يقال بالرأي ، الأول : قال فيه ، في قوله تعالى " وسع كرسيه السموات والأرض " قال : ما موضع كرسيه من العرش إلا مثل حلقة في أرض فلاة (كتاب العظمة ، ص ١٢٦ ، رقم ٢٥٠) ، والثاني : قال فيه ما أخذت السموات والأرض من العرش إلا كما تأخذ الحلقة من أرض الفلاة ، (كتاب العظمة ، ص ١١٢ ، رقم ٢٢٠) ، وإسناد هذين الشاهدين حسن ، رجاله ثقات إلا ليث بن أبي سليم فحديثه من قبيل الحسن يؤخذ في المتابعات والشواهد .

(٢) أبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة، ص (١٢٧)، حديث رقم (٢٥٤)، بسند ضعيف برواية عبد العزيز بن عمران.

الله عنهما، قال: "ما السماوات السبع والأرضون السبع في يد الله إلا كَخَرْدَلَةٍ في يد أحدكم"[1]، وله حكم المرفوع، وهذ الأحاديث بمجموعها أحاديث حسان، يُستأنس بها، وهي تؤكد المعنى المحكم الذي أفاده اسم الله (العلي)، من كون علو الحق سبحانه مطلقا، بلا حدٍّ ولا تقابل مع الخلق، فوجود الخلق من عرش وكرسي وسماوات وأرضين، كلها في وجودها المضاف والجائز والمقيد، كحبة خردل صغيرة، وهي ذرة لا ترى بالعين المجردة، متناهية، أمام وجود الحق سبحانه المطلق والذاتي والواجب، اللامتناهي، وبين الوجودين نسبة عدم إلى وجود، فليس بين المتناهي واللامتناهي تقابل على الحقيقة، وإنما المتناهي أمام اللامتناهي، عدم نسبي، فللمتناهي وجود متحقق بغيره لا بذاته، إلا أنه أمام الوجود الذاتي اللامتناهي عدم، وهو عدم لا بذاته، وإنما بالنسبة إلى غيره، فكما أن الوجود المتناهي مستمد من غيره، وبإرادة وقدرة خارجة عنه، فمتى قضت هذه الإرادة والقدرة إعدامه، أعدم، قال تعالى: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ ﴾ (الأنبياء/ ١٠٤)، وكما بدأ الله تعالى الخلق من كلمة القدرة (كن)، وأخرجه من العدم إلى الوجود من لا شيء، لأنه تعالى (بارئ) يخلق الأشياء من لا شيء، فإن هذا الخلق يطوى ويعود إلى من حيث بدأ، من (كن)، فليس ثمة وجود على الحقيقة الذاتية المطلقة إلا الله تعالى بذاته وصفاته وأسمائه، وما عداه فوجود مضاف مقيد، وهذا المعنى متحقق بالعقل الرياضي، الذي هو عقل مقطوع في دلالته، حيث إن المعادلة الرياضية بين خطين متوازيين: أحدهما طوله (١٠٠) مليار سنة ضوئية، والآخر ليس له بداية ولا نهاية، أي: بين خطين متوازيين: أحدهما غارق في الطول إلا أنه متناه، والآخر غير متناه، فإن المعادلة الرياضية بين هذه الخطين، هي معادلة صفرية، ويجزم العقل الرياضي معها، بأن الخط المتناهي عدم بالنسبة إلى الخط اللامتناهي، حيث لا توازي ولا تقابل بينهما على الحقيقة، وهذه هي حقيقة النسبة بين وجود الحق تعالى، ووجود الخلق، فالخلق مهما اتسع وجوده، (١٧٠) مليون مجرة، كل مجرة تحوي ما يقارب

---

(١) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، تفسير قوله تعالى: "وما قدروا الله حق قدره"، سورة الزمر/٦٧.

(٢٠٠) مليار شمس، منها تتشكل العوالم المضيئة، التي نسبتها إلى العالم المظلم المترامي في الكون (٦%) فقط، وباقي الـ (٩٤%) هي عوالم مظلمة، إلا أنها مع اتساعها الهائل، أمام وجود الحق اللامتناهي وبالنسبة له، عدم، وهو عدم نسبي، لا حقيقي، فالله تعالى عالٍ على خلقه علوا مطلقا، وبائنٌ منه، غير حال فيه ولا متحد معه.

إلا أن علو الله تعالى المطلق على الخلق، الذي يؤكد من جهة أنه تعالى بائن من خلقه، غير حالٍ فيهم ولا متحد معهم، فإنه يؤكد من جهة أخرى، أنه غير مقابل لهم في جهة مادية هي فوق، ولا هم يقابلونه في جهة مادية هي تحت، بمسافة وشعاع، لأن علوه سبحانه، هو علو مطلق من كل وجه، يحيط بالمخلوقات كلها بلا حدٍّ ولا جهة ولا تقابل مادي، وكذلك فوقيته المطلقة، ففي شاهدنا مثال للعلو المحيط الذي يقرب لنا معنى العلو المطلق المحيط ولا يطابقه، وهو علو السماء على الأرض، فحيثما دارت بك الأرض تجد علواً يحيط بك هو سماؤها، وما يكون جهة سفل وتحت لك حيث تقف على سطح الأرض، يكون جهة علو لمن يقف على الجهة المقابلة لك من سطحها، وما يكون جهة سفل له، هو جهة علو لك، وهكذا ....، ومتى غادرت سطح الأرض ونظرت إليها من خارج غلافها، أيقنت أن السماء التي تحيط بالأرض هي في الاتجاهات الستة، (فوق وتحت ويمين ويسار وأمام وخلف)، وهو علو محيط، إلا أنه علو مقيد، حيث يعلوه علو آخر، وتحده جهات أخرى، أما علو الله فمطلق لا تحده جهة، ولا يحيط به علو، بل هو المحيط بكل شيء، وقد جاء في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "أتدرون ما هذه ؟ ... فإن هذه أرض، فهل تدرون ما تحتها ... أرض أخرى، وإن بينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عدَّ سبع أرضين، بين كل أرض مسيرة خمسمائة عام" ثم قال: "والذي نفسي بيده لو دليتم أحدكم بجبل إلى الأرض السفلى – أي إلى جهة الأرض السفلى – لهبط على الله تبارك وتعالى"[(١)]، وذلك لأن علو الله

---

(١) الإمام أحمد، المسند، بسند ضعيف للانقطاع فيه ، جـ ٢ ، ص (٣٧٠) ، كما ذكره أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة ، (١٠٧) ، حديث رقم (٢٠٣) .

تعالى المطلق محيط، ولأنه لما خلق الله الخلق وأخرجه من العدم، اقتضى ذلك أن يكون بين الحق سبحانه وخلقه نسبة يناديه الخلق بها، ويذكرونه بها، فكان العلو والفوق، وهي نسبة تقديس وتعظيم، ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٥٠]، لا نسبة جهة، وهذا المعنى هو المحقق من قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ .

وإلى جانب اسم الذات (العلي)، الذي أتى بصيغة (فعيل)، يأتي اسم الذات (العظيم)، واسم الذات (الكبير)، وهما بصيغة (فعيل) كذلك، وهي صيغة مبالغة في اللغة العربية لا ترد على تقابل، وتفيد بلوغ المعنى أقصاه، فلا يصح في اللغة أن يقال: زيد كبير من عمرو، لأن كونه كبيرا لا ينبغي أن يوجد كبير آخر، لما يقال على لسان الناس: زيد كبير، عمره مائة سنة، فهل يعني هذا: أنه لا يوجد من عمره أكثر من مائة سنة؟ نعم، فإن هذا يعني: أنه لا ينبغي وجود من هو أكبر منه[١]، وكذلك قولنا (عظيمٌ)، و(عليٌّ)، لا يرد على تقابل، فهذه أسماء ذات محكمة في الدلالة على الإطلاق، وعدم التناهي في الذات، وهي تنفي الحدَّ والجهة والتقابل عن ذات المولى سبحانه المطلقة.

وإنما يرد التقابل فيما كان على وزن (أفعل) التفضيل، كقولنا: زيد أكبر من عمرو، وهذا يدل على كونهما يشتركان في صفة الكبر، إلا أن زيدا زاد على عمرو فيها[٢]، وهذا التقابل نجده في اسم الذات (الأعلى)، واسم الذات (الأكبر)، وهو ليس تقابل على الحقيقة، وإنما على معنى أن الله تعالى أعلى من كل مدعي علو، وأكبر من كل مدعي كبر، وأعظم من كل مدعي عظمة، ولا يمكن أن يكون التقابل هنا حقيقيا، لأن علو الله وكبره مطلقان، بينما علو الخلق وكبرهم مقيد، ولا تقابل أو توازي على الحقيقة بين المطلق والمقيد، على أن أفعل التفضيل نفسها ترد في كثير من الأحيان ويقصد بها المبالغة في الصفة دون الإشارة إلى التقابل والتفضيل، نحو قولنا: الله أرحم بعباده، بمعنى:

---

(١) د. حسين خميس شحاته، الأبنية الصرفية الدالة على المبالغة من غير صيغ المبالغة، ص (٤٣)، (https://fjhj.journals.ekb.eg/article_93367_bef1dd23511b534158e919d7b1d9bb58.pdf)

(٢) المرجع نفسه.

(رحيم)، ومما جاء بوزن (أفعل)، ودل على المبالغة دون التفضيل، اسم الذات (الأعلى)، في قول الحق سبحانه:﴿ سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ﴾ (الأعلى/ ١)، بمعنى: (العلي)، بصيغة المبالغة، فاسم (الأعلى)، في الآية يفهم منه أنه تعالى وحده الأعلى في ذاته وأسمائه وأفعاله، ولا يوجد من هو أعلى منه في أي شيء على الإطلاق[١]، وقد أطلق ابن جني في كتابه الخصائص على (أفعل) اسم أفعل المبالغة[٢]، وإليه ذهب ابن يعيش في كتابه شرح المفصل، حين قال: ألا ترى أنك إذا قلت: ما أعلمَ زيداً !، كنت مخبراً بأنه فاق أشكاله في العلم[٣]، ويؤكد الدكتور طه الجندي هذا الاتجاه في إفادة صيغة (أفعل) للمبالغة، بقوله: ولذا عندما نقف أمام قول المؤذن (الله أكبر)، وغيرها من التراكيب المماثلة، فإننا نفهم أن إيثار هذه الصيغة في مثل هذه التراكيب يعني استغراق الموصوف لكل درجات هذه الصفة ومراتبها، وقوله تعالى: "ربكم أعلم بما في نفوسكم"(الإسراء/ ٢٥)، يعني: أن علمه بما في النفوس قد استغرق كل صغيرة وكبيرة استغراقا تحار فيه العقول لبلوغه الغاية في الإلمام بكل دقائقها وأحوالها[٤]، وهو عين ما يفيده اسم الله (العليم)، بصيغة المبالغة على وزن (فعيل)، الذي يفيد معنى الإطلاق وبلوغ المعنى منه أقصاه، حيث لا حد ولا تناه لعلمه تعالى، ومثله عود معنى اسم (الأعلى) إلى (العلي)، و(الأكبر) إلى (الكبير)، فكلها تصبح من صيغ المبالغة التي تؤكد على وجه الإحكام والقطع معاني الإطلاق من عدم التناهي في الذات ولا في معاني الصفات.

وينقل أبو منصور عبد القاهر البغدادي الأشعري (٤٢٧)هـ، عن إمام متكلمي أهل السنة في عصره عبدالله بن سعيد بن كلاب (٢٤٢)هـ، قوله في تعظيم الذات الإلهية: "ونعتقد أن الله عظيم في ذاته ولا شيء بأعظم منه في الذات، بلا مساحة ولا أقطار، ولا يجوز أن يكون في شيء، وأنه غير محدود، لأن المحدود من اعتورته النواحي ويماسه ما هو من جنسه، والله سبحانه ليس

(١) المرجع نفسه، ص (٤٤).
(٢) انظر: ابن جني، كتاب الخصائص، ج (١)، ص (١٨٥).
(٣) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج (٤)، ص (١٢٠).
(٤) د. طه الجندي، التناوب الدِلالي بين صيغ الوصف العامل، ص (٩٢).

بمماس شيئاً أبداً"، يقول البغدادي: "وهذا الكلام دليل على أن ابن كلاب كان يبطل وصف الله بالحدِّ والتناهي والمماسة والكون في مكان دون مكان"[1]. وسيأتي كلامنا في إبطال القول بالحدِّ في موضوعه لاحقا من هذا البحث.

وقد سُئل الإمام أبو إسحاق الإسفراييني شيخ الأشاعرة في عصره، (٤١٨) هـ، هل يجوز أن يقال: إن الله تعالى على العرش، وأن العرش مكانٌ له؟؟ فقال: لا، وأخرج يديه ووضع إحدى كفيه على الأخرى وقال: كون الشيء على الشيء يكون هكذا، ثم لا يخلو أن يكون مثله، أو يكون أكبر منه، أو أصغر منه فلا بدَّ من مخصص خصَّه، أي بهذا الحجم، وكل مخصوص يتناهى، والمتناهي لا يكون إلهاً، لأنه يقتضي مخصصاً خصَّ تناهيه ومنتهاه، وذلك علم الحدوث[2].

ويقول الإمام أبو المعين النسفي الماتريدي (٥٠٨) هـ، إن حمل قوله الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه/ ٥) على خلاف قواعد التنزيه، وإثبات المشابهة بين ذات الحق سبحانه وبين جميع الأجسام في التركيب والتبعُّض والتجزوء والتناهي وإثبات الحدود والجهات هو إثبات للمناقضة بين آيات الكتاب العزيز، فالله يقول: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ (الشورى/١١)[3].

ويرى الإمام أبو حامد الغزالي الأشعري (٥٠٥) هـ، أن الله سبحانه لا يوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، لأن هذه الأوصاف من مقتضيات المشابهة والمماثلة للخلق في كونهم يخضعون لأحكام التقابل والتحيُّزِ والتناهي، يقول الغزالي: ونحن نسلِّم أن كل موجود يقبل الاتصال والاختصاص بالجهة فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً ولا داخلاً ولا خارجاً محال، وأما الموجود الذي لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض الذي هو الاتصال والانفصال أو الداخل والخارج، غير محال، وقد أقمنا الدليل القاطع على تنزهه تعالى عن الجهة والحيِّز

(١) أبو منصور البغدادي، تفسير الأسماء والصفات، (ج ٢) (ص ٣٤٠- ٣٤١).

(٢) أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، (ص ١١٢).

(٣) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، (١/ ١٢٩).

والمكان لكونها أمارات الحدث، فلا يقاس غائب بشاهد، وإن قصد المعترض أن الموجود الذي يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، أنه غير متصور ولا متخيل، فقد صدق، لأنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، والمنفك عن ذلك لا يتصوره الخيال، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق ما رآه[١] – وكذلك فإن التصور والتخيل فرع عن المشاهدة أو إدراك المثال، وذات الله سبحانه لا تشاهد، وليس لها مثال تعرف به – ثم يقول الإمام الغزالي، وإن قصد المعترض بقوله: إن من لا يوصف بكونه داخلاً ولا خارجاً، ولا متصلاً ولا منفصلاً غير متصور، على معنى أنه غير معقول، أي ليس معلوماً بدليل العقل، فقد كذب لأننا أقمنا الدليل على ثبوته بالعقل، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته، وقد تحقق هذا[٢].

المطلب الثالث: الوجود المتناهي واللامتناهي عند المدارس العقدية خارج منظومة أهل السنة ومن تأثر بهم من ظاهرية الأثرية

ولقد خالف أهلَ السنة في هذا الباب جماعةُ المجسمة من الكرامية، فهم يقولون: إن الله غير متناهٍ من خمس جهات، ومتناهٍ بجهة واحدة، وهي جهة سفل التي يلاقي بها العرش، وقد قعد عليه وملأه، ومتأخروهم ينفون القعود، ويقولون: بل هو فوقه يلاقيه وبينهما مسافة، وكلا القولين فيهما إثبات للمماسة أو المقابلة، وما يترتب عليهما من إثبات الحدِّ والجهة والتناهي[٣].

ووافق المجسمة في قولهم بالحدِّ والتناهي في الذات، وإثبات الجهة والمقابلة، جماعة المشبهة ومن تأثر بهم من ظاهرية الأثرية، ممن أعملوا ظواهر النصوص وفق المعلوم منها في شاهد الخلق، ونسبوا ذلك بلا تدقيق ولا تحقيق لأهل السنة ولأهل الحديث منهم على وجه الخصوص، وهم يرون

(١) الإمام أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص ١١٠).
(٢) المصدر نفسه (ص ١١٢)
(٣) أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، (ج ١) (ص ١٦٦– ١٦٧)

أن هذه الأوصاف من لوازم الوجود، فأي ذات حكمنا عليها بالوجود فلابدَّ أن يتجلى وجودها في جهة ومقابلة، وأن تكون موصوفة بالحدِّ والتناهي وإلا كانت وهماً، وهذا منهم تعميم، لأن هذه الأوصاف من لوازم الوجود في الشاهد، أما الغائب فهو منزه عنها، لاستغنائه عن المخصص الذي يخصص كون وجوده في مكان دون مكان، وفي جهة دون جهة، وفي حدٍّ دون حدٍّ، لأن جميع هذه المخصصات من لوازم الخلق وامتداده وظهوره، وقد كان الله ولا خلق، وهو على ما كان عليه في عظمته وكبره وكبريائه واستغنائه لم يزل، فهو واجب الوجود لذاته، ومن وجوده واجب ذاتي فإنه لا يقبل التخصيص بحال، بخلاف الوجود الممكن المضاف وهو وجود الخلق.

يقول عثمان بن سعيد الدارمي، أحدُ ظاهرية الأثرية الأوائل من الحنابلة، المتوفى سنة ٢٨٠ هـ: "وادعى المعارض أنه ليس لله حدٌّ ولا غاية ولا نهاية، وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتق منه أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحدٌ من العالمين، فقال له قائل ممن حاوره: قد علمت مرادك، وتعني أن الله لا شيء، لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حدٌّ وغاية وصفة، وأنَّ لا شيء ليس له حدٌّ ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبداً موصوف لا محاله، ولا شيء يوصف بلا حدٍّ ولا غاية، وقولك (لا حدَّ له) يعني: أنه لا شيء"[1].

وبغضِّ النظر عن كوننا نخالف جهماً في إنكاره الصفات، فإن عثمان الدارمي قد لبَّس هنا على بعض الناس من خلال توسعه في نقد فكر جهم بن صفوان، بإنزاله ما هو ذات منزلة ما هو صفات، وجعله الذوات كالمعاني من الصفات، وإنما أنكرنا على جهم نفيه للمعاني من الصفات التي هي كمالات، أما أوصاف الذات التي يدعيها الدارمي هنا، ويدعي لوازمها من حيث كون الذات شيئاً موجوداً فهذه ليست بصفات أصلاً، وسنجمل هنا بيان تلبيسات عثمان الدارمي على النحو الآتي:

---

(١) عثمان الدارمي، الرد على بشر المريسي، (ص ٢٣).

١- أن الذي لا يقع عليه اسم الشيء إلا وهو متصف به، هو الوجود، وليس ما ادعاه من لوازمه في الشاهد، من الحدِّ والغاية والتناهي والجهة والمقابلة، فغاية ما تفيده شيئية الحق سبحانه وذاتيته أنه ذات موجودة، قائمة بنفسها مستغنية عن غيرها، وأنه ليس كمثله شيء في ذاتيته، وشيئيته، ووجوده، فالله سبحانه أبداً موصوف لا محالة، والصفات التي لا يتحقق شيء بدونها هي كون هذا الشيء ذاتاً موجودة، فلو نفينا عن الشيء شيئيته وذاتيته ووجوده، نفيناه وظهر أنه لا شيء، بينما لو نفينا هذه اللوازم من الحدِّ والجهة والتناهي والغاية والمكان والمقابلة، التي ما قامت في ذهن الدارمي وأمثاله، ولا تصور لزومها للأشياء إلا بالقياس على الشاهد، وهو قياس في باب التوحيد والتقديس باطل، لأنه قياس مع الفارق، فالله تعالى لا يقاس بخلقه من أي جهة من الوجوه، فلو نفيناها لما نفينا وجود الله، ولما نفينا كونه ذاتاً وشيئاً موجوداً، بل إننا بهذا النفي نثبت وجود الله المطلق، وذاته المطلقة، التي هي ذات متحققة بنفسها وليست وهماً، ونثبت وجوده وقيوميته، وأنه سبحانه صمد، وننفي افتقاره، حيث إنَّ محلَّ جميع هذه اللوازم هو الافتقار، وهو حال الأشياء المخلوقة، المفتقرة إلى زمان ومكان ومحلٍ وجهة تقوم فيها، وتخضع في وجودها إلى قوانين المقابلة، والحيّز، والتناهي، أما الحق سبحانه، فذاته غيب محض، عظيم كبير واسع متعالٍ في ذاتيته وشيئيته، وجوده غير متناهٍ، ولم يكن له كفواً أحد.

٢- أن الدارمي في ردِّه هذا قد أنزل الذوات منزلة المعاني بقوله: "ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حدٌ وغاية وصفة"، وهذا تلبيس من وجهين: الأول: أنه ليس شيء في الشاهد ليس له حدٌ ولا غاية في ذاته، وليس في الغائب، الثاني: أنه جمع في مقولته هنا بين الحدِّ والغاية من جهة وبين الصفة من جهة أخرى، ومعلوم أن الحدَّ والغاية في الذات هو غير الصفات، فالله سبحانه متصف بكل صفات الكمال، والصفات معانٍ دلت عليها أسماؤه الحسنى، وهي كمالات تنفي عن الحق سبحانه أضدادها ونقائضها من صفات النقص، ومنها إلحاق التقييد في ذاته المطلقة، فالحدُّ

والغاية تقييد في الذات، وليست صفات، وهي تناقض أسماء الحق سبحانه المطلقة: العظيم، الكبير، الواسع، والظاهر والباطن.

٣- قوله في مقولة: "أنه ليس لله حدٌّ ولا غاية ولا نهاية" أنها كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحدٌ من العالمين، فكأن الدارمي لم يقرأ أقوال الصحابة والسلف في تفسير دلالات أسماء الذات التي تحمل معاني الإطلاق: (العلي، العظيم، الكبير) فقد أتت على وزن (فعيل) وهو للمبالغة التي تفيد بلوغ المعنى أقصاه، فلا حدَّ لعلوه، ولا لعظمه، ولا لكبره سبحانه، يقول الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ (البقرة/ ٢٥٥): و(العلي) (الفعيل) من قولك: علا يعلو علواً، إذا ارتفع ارتفاعاً مطلقاً، فهو عالٍ وعليٌّ، والعلي ذو العلو والارتفاع على خلقه بقدرته، وقال بعض أهل التأويل: وهو العلي عن النظير والأشباه، وقد أنكروا أن يكون معنى ذلك: وهو العلي، المكان، ولا معنى لوصفه بالمكان، لأن ذلك وصفه بأنه في مكان دون مكان، وكذلك قوله (العظيم) ذو العظمة الذي كل شيء دونه، فلا شيء أعظم منه كما حدثنا من طريقنا عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: العظيم الذي قد كَمُل في عظمته، ولا نصف عظمته بكيفية، ولكنا نضيف ذلك إليه من جهة الإثبات، وننفي عنه أن يكون ذلك على معنى مشابهة العِظم المعروف في العباد، لأن ذلك تشبيه له بخلقه وليس كذلك[1] أ. هـ، أي: ننفي أن تكون عظمته بحدٍّ تنتهي إليه في المساحة والوزن والأبعاد والجهات كما هو الحال في أجسام المخلوقات العظيمة من أجرام سماوية ومساحات ومسافات أرضية، فكلها مهما بلغت عظمتها تنتهي إلى قدر وحدٍّ، وعظمة الله مطلقة، كما علوه، وكبره، كلها غير متناهية.

ثم نقول: هل بلغنا أن أحداً من السلف خالف تفسير الإطلاق في هذه الأسماء المحكمة، وقال بالحدِّ والجهة، والتناهي؟! فإنا لا نعلم أحداً من

(١) الطبري، التفسير، تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾.

الصحابة وعلماء القرون الأولى قال بذلك، ممن يعتدُّ بتفسيره وأقواله، وأنه من أعلام أهل السنة والجماعة.

بل عقائد السلف كلها تؤكد نفي ذلك، قال الإمام الطحاوي في عقيدته الجامعة: ومن لم يتوق النفي والتشبيه زلَّ ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جلَّ وعلا موصوف بصفات الوحدانية منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحدٌ من البرية، تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات(١)، وقوله: ومن لم يتوق النفي والتشبيه زلَّ ولم يصب التنزيه، يعني: من أثبت ولم ينف، أي: أثبت الصفات كالوجود، ولم ينف أن يكون الوجود كسائر وجود الخلق بحدٍّ وتناهٍ وجهة، فإنه وقع في التشبيه ولم يصب التنزيه، فهذه عقيدة قد تلقتها الأمة بالقبول، وهي تحكي عقيدة السلف، وفيها تصريح بنفي هذه اللوازم القائمة في الشاهد، التي لا يتصور وجود فيه بدونها، ووجود الحق سبحانه بخلافها بحقيقة ليس كمثله شيء.

وقد سطَّر الإمام أبو حنيفة، أحد أئمة السلف الكبار، في كتابيه (الفقه الأكبر) و(الوصية) قوله: "والله واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، لا جسم ولا عرض، ولا حدَّ له، ولا ضد له، ولا ندَّ له، ولا مثل له، لا يشبه شيئاً من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، وهو شيء لا كالأشياء، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"(٢).

ولم يكن عثمان بن سعيد الدارمي الوحيد من ظاهرية الأثرية من الحنابلة الذين أظهروا الكلام بالحدِّ والتناهي في الذات، وإنما تحدث بذلك غير واحد منهم، على قلِّة في مذهب أهل الحديث والأثر وفي مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فقد ادعى هؤلاء القلة نسبة أقوالهم في التشبيه إليه، وهو من هذه المقولة بريء، فقد كان رحمه الله في اعتقاده على مذهب السلف في التفويض، ويلهج لسانه بالتنزيه كما أثبت ذلك كبار فقهاء الحنابلة وعقلاؤهم كأبي الوفاء

---

(١) الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص (١٥).

(٢) كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص (١٠٧- ١١١)

بن عقيل، والإمام ابن الجوزي، وعلماء الحنابلة المقادسة، وغيرهم كثير، وأبرز ذلك في رواياته عنه ابن أخيه حنبل بن إسحاق بن حنبل.

فمن ظاهرية الأثرية من الحنابلة، الذين بالغوا في وصف الذات الإلهية بالتناهي، من خلال إثبات أن لله حدّاً في الذات تتناهى إليه ذاته، وذلك بقياسها على لوازم وجود الخلق في الشاهد، محمود بن أبي القاسم الدَّشتي الحنبلي المتوفى سنة (٦٦٥) هـ في كتابه: (إثبات الحدِّ لله وبأنه قاعد وجالس على عرشه)، وقد بالغ في التقديم له، وتأييد أفكاره أحدُ المعاصرين من ظاهرية الأثرية، حيث وضع له دراسة وتحقيقاً وقام بطبعه، يقول الدَّشتي: "ومن قال بالحدِّ يقول: إنه من صفات الله التي تثبت بالكتاب والسنة، ويعتقد أن الله سبحانه وتعالى ذاتٌ وصفاتٌ ليس كذاته ذات، ولا كصفاته صفاتٌ، وأن الحدَّ من صفات الله عز وجل بالدليل من الكتاب والسنة" [١].

وهنا عدة قضايا ولوازم بني عليها القول (بتناهي الذات الإلهية)، نورد عليها أصول نقد عقيدة إثبات التناهي والحدِّ في ذات الله تعالى، ونعرضها في مباحث.

---

(١) محمود الدَّشتي، إثبات الحد لله وأنه قاعد وجالس على العرش، ص (١٨٥).

المبحث الثاني: الأصل الأول في نقد عقيدة إثبات التناهي في الذات الإلهية

أنهم بنوا هذه العقيدة على إثبات الجهة والمكان والقعود لله تعالى

يرى محمود الدَّشتي، ومن وافقه من ظاهرية الأثرية، أن (الحدَّ) صفة لله، ونحن نعلم أن صفات الحق سبحانه توقيفية، ليست محلَّ اجتهاد، وإذا أتينا نبحث في نصوص القرآن والسنة الصحيحة عن لفظ (الحدِّ) الذي يفيد التناهي في الذات، فلا نجد لهذه اللفظة أثراً ولا إضافة، وإنما استخلصها الدَّشتي ومن وافقه لزوماً على ما اعتقدوه من صفات ذاتية تقوم بالله تعالى، وفق المعهود منها في شاهد الخلق، **كالجهة والمكان والقعود على العرش**، فهذه من لوازمها الحدُّ.

يقول الدَّشتي: فمن مذهب أصحاب الحديث الذين هم أهل السنة، وأئمة المسلمين وعلماؤهم، أنهم يعتقدون ويشهدون، أن من قال: ليس لله تعالى حدٌّ، أو ليس هو على العرش استوى كما تقرر في قلوب العامة – يقصد القعود عليه –، أو ليس سبحانه شخصاً ولا شيئاً، أو ليس لله جهة، ولا له مكان، فقد ارتد عن دين الإسلام(١).

وهو هنا يخلط في أمرين:

الأول: تعميته على القارئ في نسبة هذا الاعتقاد إلى أصحاب الحديث دون بيان لهم، فمن هم أصحاب الحديث هؤلاء؟! ونحن نعلم أن كبارهم ومحققيهم قد سلكوا في هذا الباب مسلك التفويض لا التشبيه ولا التجسيم.

والثاني: خلطه بين ما هو حقيقة في الوجود كالشيء والنفس والشخص والذات، وبين ما ليس حقيقة فيه، ونفيه لا يعني نفي الوجود مطلقاً، كالحدِّ والجهة والمكان، المتمثلة بما يُعرف بالحيِّز، والله سبحانه منزه عنها بدلالة أسماء الجلال المحكمة: الحيُّ القيوم، الكبير المتعال، العظيم الواسع، وإنما كانت هذه اللوازم نقصاً في الوجود لأنها تقييد، ووجود الله مطلق لا يقيده شيء.

وسنناقش مندرجات هذا الأصل مع ظاهرية الأثرية في ثلاثة مطالب:

---

(١) المصدر السابق، ص (١٨٠– ١٨٤)

المطلب الأول: مناقشة ظاهرية الأثرية في نسبة الجهة لله تعالى واتخاذها سبيلاً لإثبات التناهي في الذات الإلهية

فالدشتي هو أحد ظاهرية الأثرية الذين يصرحون بنسبة الجهة إلى الحق سبحانه، وأنه في جهة فوق، مقابلٌ للعالم، مستوٍ على عرشه، والعالم في جهة تحت، أو هو في جهة علوٍ والعالم في جهة سفل، مقابلة تقتضي المماسة كما يصرح بعضهم بكونه جالساً على العرش وقاعداً عليه، أو مقابلة بمسافة ليس فيها مماسة، حيث لا يصرِّح البعض الآخر منهم بالجلوس، وكلاهما يثبت الحدَّ والتناهي في ذات الحق تعالى، وذلك أننا حيث نثبت الفوقية والعلو وفق نصوص القرآن المحكمة، فإننا لا نثبتها بتقابل مادي وحسي بين الله والعالم، وإنما نثبتهما صفتين مطلقتين غير متناهيتين، شأن جميع صفات الحق سبحانه، والخلق مهما اتسع فإنه متناهٍ، والمتناهي لا يقابل اللامتناهي، ولا يوازيه من أي وجه من الوجوه، لذلك كانت فوقية الله تعالى وكان علوه محيطين بالعوالم، بحقيقة قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىۡءٖ مُّحِيطٗا﴾ (النساء/ ١٢٦)، وقوله: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ (البقرة/ ١١٥).

والبعض الآخر من ظاهرية الأثرية، لا يصرحون بنسبة الجهة إلى الله تعالى، لعدم ورودها مضافة لا في القرآن ولا في الحديث، إلا أنهم يصرحون بعدم نفيها، وهذا التفاف على المقصود، لأن التصريح بعدم نفيها، هو عين التصريح بإثباتها، ولأن التقابل بين النفي والإثبات تقابل نقيض، يحيل العقل اجتماعهما معاً في محلٍ واحد، كما يحيل ارتفاعهما معاً عن هذا المحل، فالتصريح بالإثبات يعني عدم النفي، والتصريح بعدم النفي يعني الإثبات، فحين نصرُّح بعدم نفي الجهة فإن ذلك يعني أننا نثبتها، يقول المحقق عادل آل حمدان في تعليقه على (كتاب إثبات الحد) للدشتي: "وإطلاق (الجهة) نفياً أو إثباتاً لم يوجد في القرآن ولا الحديث، ولا يوجد نفيها ولا إثباتها في كلام أحد من الصحابة والتابعين، ولا أحد من أئمة المسلمين المعروفين بالإمامة في الدين"[1]، وهذا لا شك مناقض لأبسط مدركات العقل السليم، لذلك استدرك

(١) المصدر السابق، [الحاشية]، ص (١٨٢).

أصحاب هذا التخريج على هذه المصادرة الواضحة بقولهم: "إن قُصد من نفي الجهة نفي جهة وجودية تحيط بالله وتحويه وتحصره إحاطة الظرف بالمظروف، فنعم ونحن ننفيها، فالله أعظم من ذلك وأكبر وأعلى، وإن قصد من نفي الجهة أنه فوق عرشه، مباين لخلقه، عالٍ عليهم مستوٍ على عرشه، فإننا لا ننفيها بل نثبتها"(١)، وهو استدراك يحتمه ما يدعو إليه العقل ضرورة، من تحقيق إما الإثبات وإما النفي.

المطلب الثاني: مناقشة ظاهرية الأثرية في نسبة المكان لله تعالى واتخاذه سبيلاً لإثبات التناهي في الذات الإلهية

كما أن ظاهرية الأثرية قد صرَّحوا بنسبة المكان لله تعالى، وبنوا على تصريحهم هذا القول بالحدِّ في ذات الله، ومستندهم في هذا أحاديث صحيحة وغير صحيحة، منها:

الحديث الأول: ما راوه الإمام البخاري في صحيحه في قصة الإسراء، من طريق شريك بن أبي نمرة، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وفيه: "ثم علا به جبريل فوق السماء السابعة بما لا يعلمه إلا الله، حتى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبار رب العزة فتدلى، حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله فيما أوحى إليه خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة، ثم هبط حتى بلغ موسى، فاحتبسه موسى، فقال: يا محمد، ماذا عهد إليك ربك؟ قال: عهد إليَّ خمسين صلاة كل يوم وليلة، قال موسى: إن أمتك لا تستطيع ذلك، فارجع فليخفف عنك ربك وعنهم، فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم إلى جبريل كأنه يستشيره في ذلك، فأشار إليه جبريل أن نعم، إن شئت، فعلا به إلى الجبار، فقال **وهو مكانه:** يا رب خفف عنا فإن أمتي لا تستطيع هذا، فوضع عنه عشر صلوات، ثم رجع إلى موسى فاحتبسه، فلم يزل يردده موسى إلى ربه حتى صارت إلى خمس صلوات، ..." وفي الحديث: "فقال الجبار: يا محمد، قال: لبيك وسعديك، قال الله: إنه لا يبدل القول لديَّ كما فرضته عليك في أمِّ الكتاب، فكل حسنة بعشر أمثالها، فهي خمسون في أم الكتاب، وهي خمس

(١) المصدر السابق، [الحاشية]، ص (١٨٣).

عليك، فرجع إلى موسى فقال: كيف فعلت؟ فقال: خفف عنا، أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها"[1].

وقد أتت رواية شريك بن أبي نمر في الصحيح بزيادات شاذة، لم يتابعه عليها سائر الثقات الذين رووا الحديث، وهم أثبت منه في أنس بن مالك رضي الله عنه، فلم تأتِ بقية الروايات بزيادة: "ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى"، ولا بزيادة: "فعلا به إلى الجبار وهو مكانه"، فقد روى الإمام ابن شهاب الزهري عن أنس بن مالك عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنهما، في حديث الإسراء، وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ثم عُرج بي فوق السماء السابعة حتى ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام، ففرض الله على أمتي خمسين صلاة، فرجعت بذلك حتى مررت على موسى، فقال: ما فرض الله لك على أمتك؟ قلت: فرض خمسين صلاة، قال: فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فرجعت فراجعت ربي، فراجعني فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى، قلت: وضع شطرها، فقال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق، فراجعت فوضع شطرها، فرجعت إليه فقال: ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعته، فقال: هي خمسٌ وهي خمسون لا يُبدل القول لدي، فرجعت إلى موسى، فقال: راجع ربك، فقلت: استحييت من ربي .... الحديث"[2].

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: "وكلم الله موسى تكليما"، حديث رقم (٧٥١٧)

(٢) المصدر السابق، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، حديث ابن شهاب الزهري عن أنس بن مالك عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنهما رقم (٣٤٩)، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ذكر إدريس عليه السلام، حديث رقم (٣٣٤٢).

ورواه الزهري عن محمد بن عمرو بن حزم عن عبدالله بن عباس وأبي حبَّة الأنصاري رضي الله عنهما، وليس فيها زيادات شريك(١)، كما رواه بدون هذه الزيادات: سعيد بن المسيب عن أبي هريرة(٢)، وأبو سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة(٣)، وقتادة عن أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما (٤)، بألفاظ مقاربة.

وأخرج الحديث الإمام مسلم في الصحيح من طريق ثابت البناني عن أنس بن مالك بدون زيادات شريك، وفيه: أن النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: "ثم ذهب بي جبريل إلى سدرة المنتهى، وإذا ورقها كآذان الفيلة، وإذا ثمرها كالقلال، فلما غشيها من أمر الله ما غشي تغيَّرت، فما أحدٌ من خلق الله يستطيع أن ينعتها من حُسنها، فأوحى الله إليَّ ما أوحى، ففرض عليَّ خمسين صلاة في كل يوم وليلة، فنزلتُ إلى موسى فقال: ما فرض ربك على أمتك؟ قلت: خمسين صلاة، قال ارجع إلى ربك، فسأله التخفيف، فإن أمتك

---

(١) الإمام مسلم النيسابوري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السموات وفرض الصلاة، ص (١٠١)، حديث رقم (٣٠٤)، وفيه: "... قال لي موسى: فراجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، قال: فراجعت ربي فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى عليه السلام فأخبرته، قال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعت ربي، فقال: هي خمس وهي خمسون، لا يبدل القول لدي ... الحديث".

(٢) المصدر السابق، ص (١٠٤)، حديث رقم (٣١٣).

(٣) المصدر السابق، حديث رقم (٢٧٨).

(٤) الإمام البخاري، الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، رقم (٣٦٧٤)، ولفظ حديث أنس بن مالك، عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما، كما ورد في البخاري ، كالآتي: " ... ثم فرضت علي الصلوات خمسين صلاة كل يوم، فرجعت فمررت على موسى، فقال: بم أمرت؟ قال: أمرت بخمسين صلاة كل يوم، قال: أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم، وإني والله قد جربت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، فرجعت فوضع عني عشرا، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت فوضع عني عشرا، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت فوضع عني عشرا، فرجعت إلى موسى فقال مثله، فرجعت فأمرت بعشر صلوات كل يوم، فرجعت فقال مثله، فرجعت فأمرت بخمس صلوات كل يوم، فرجعت إلى موسى، فقال: بما أمرت؟ قلت: أمرت بخمس صلوات كل يوم، قال: إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم، وإني قد جربت الناس قبلك وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، قال: سألت ربي حتى استحييت، ولكن أرضى وأسلم، قال: فلما جاوزت نادى مناد: أمضيت فريضتي، وخففت عن عبادي".

لا يطيقون ذلك، فإني قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم، قال: فرجعت إلى ربي، فقلت: يا ربُ، خفف عن أمتي، فحطَّ عني خمسا، ... فلم أزل أرجع بين ربي تبارك وتعالى وبين موسى عليه السلام، حتى قال: يا محمد، إنهن خمس صلوات كل يوم وليلة، لكل صلاة عشرٌ، فذلك خمسون صلاة ... الحديث"(١).

قال ابن كثير في تفسيره: ورواية ثابت البناني أصح في الباب من رواية شريك الذي كما ذكر مسلم اضطرب في هذا الحديث وساء حفظه، ولم يضبطه(٢)، وذلك أن شريك بن أبي نمر وإن كان من رجال الصحيحين، إلا أنه يهم أحياناً ويُخطئ من جهة الفهم، فيروي على نحو ما فهم، ولذلك عندما أخرج الإمام مسلم في صحيحه حديثه لم يخرج فيه الزيادات الشاذة(٣)، فكأنه لم يرها صحيحة، وقد قال الحافظ ابن حجر في شأنه في التقريب شريك: "صدوق يُخطئ"(٤).

كما أن زيادة شريك: "ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى" التي شذ فيها وخالف الثقات قد جاءت مخالفة لما صرَّح به كبار الصحابة من أن الذي دنا فتدلى هو جبريل عليه السلام، وفق ما يحكم به سياق الآيات في قوله تعالى: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝١٠ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۝١٢ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۝١٦ ﴾ (النجم/ ٥- ١٦) وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى جبريل في هيئته الحقيقية له ستمائة جناح مرتين، المرة الأولى حين فجأه الوحي في غار حراء، فقد رآه بأفق السماء الأعلى على صورته الحقيقية، ثم دنا منه جبريل وتدلى من الأفق حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فقوله تعالى: "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى"،

(١) الإمام مسلم النيسابوري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السموات وفرض الصلاة، ص (٩٨)، حديث رقم (٣٠٠).

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تفسير سورة النجم، تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾.

(٣) الإمام مسلم النيسابوري، الصحيح، حديث رقم (٢٦٢).

(٤) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ترجمة شريك بن عبدالله بن أبي نمرة.

يتكلم عن بدء الوحي، وتدلي جبريل على صورته الحقيقية للنبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في غار حراء، وفي المرة والنزلة الأخرى التي رآه فيها على هذه الصورة كانت في المعراج عند سدرة المنتهى، ففي الروايات الخاصة ببدء الوحي، أتى لفظ: فضمه وأوحى إليه أول ما نزل من كلام الحق سبحانه: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ (العلق/ ١)، ثم رآه نزلة أخرى على صورته الحقيقية في المعراج عند سدرة المنتهى، فليس في الآيات شيء من تدلي الجبار رب العزة، كما روى شريك، وإنما المقصود بقوله تعالى في الآية: "فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى" هو أوَّل ما نزل من القرآن حين فجأ الوحيُ محمداً صلى الله عليه وسلم، وليس ما أوحاه الله إليه عند سدرة المنتهى من الصلوات ليلة المعراج، فقد قال هذا المعنى فيما رواه الإمامان البخاري ومسلم في الصحيحين كل من الصحابة: عائشة وابن مسعود وأبو هريرة وأبو ذر رضي الله عنهم أجمعين.

ففي حديث مسروق بن الأجدع الوادعي، عن عائشة رضي الله عنها، كما في صحيح مسلم، في قوله تعالى: "ولقد رآه بالأفق المبين"، وقوله: "ولقد رآه نزلة أخرى"، قالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خُلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطا من السماء، سادًّاً عِظَمُ خلقه ما بين السماء إلى الأرض"، فقالت: أولم تسمع أن الله يقول: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"، أولم تسمع أن الله يقول: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء"[1]، وهاتان المرتان اللتان عناهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، هما ما كان من رؤيته لجبريل في صورته الحقيقة، في بدء الوحي، وليلة المعراج عند سدرة المنتهى.

---

(١) الإمام مسلم النيسابوري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: "ولقد رآه نزلة أخرى"، وهل رأى النبي ربه ليلة الإسراء، ص (١٠٧)، حديث رقم (٣٢٨).

وفي حديث زِرِّ بن حُبَيش عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، في قوله تعالى: "فكان قاب قوسين أو أدنى"، وقوله: "ما كذب الفؤاد ما رأى"، قال ابن مسعود: "أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبريل له ستمائة جناح"(١).

وفي حديث عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه، في قوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى"، قال: "رأى جبريل"(٢).

وكذلك فإن أبا ذر الغفاري رضي الله عنه أحد رواة أحاديث الإسراء، قد سأل النبي صلى الله عليه وسلم صراحة: هل رأيت ربك؟ فقال: "نورٌ أنّى أراه" وفي رواية قال: "رأيت نوراً"(٣)، قال ابن كثير في تفسيره، وقوله: "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى"، إنما هو جبريل عليه السلام كما ثبت في الصحيحين عن عائشة أم المؤمنين، وعن ابن مسعود، وكذلك هو في صحيح مسلم عن أبي هريرة، ولا يُعرف لهم مخالف من الصحابة في تفسير هذه الآية(٤).

والعجيب أن بعض ظاهرية الأثرية يوافق قول ابن كثير في تفسير هذه الآيات، وأن معناها تدلي جبريل، فهذا ما يحكم به سياق الآيات، ولكنهم يقولون إن الذي يعنيه شريك في روايته بتدلي الجبار رب العزة هو حادثة أخرى؟! (٥) فأين ومتى حصلت هذه الحادثة الأخرى؟؟ والآيات تتحدث عن حادثتين لا ثالث لهما: الأولى: بدء الوحي، والثانية: المعراج، وحديث شريك خاص بحادثة المعراج، والآية: "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى" تتحدث عن المعراج، وهي نصٌ في أن المرئي هو جبريل عليه السلام، ليكون كلام شريك وهماً وخطأ، وهو منه حاصل كما صرَّح بذلك النقاد، وإن كان

(١) المصدر السابق، كتاب الإيمان، باب في ذكر سدرة المنتهى، ص (١٠٧)، حديث رقم (٣٢١)، و(٣٢٢).

(٢) المصدر السابق، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: "ولقد رآه نزلة أخرى"، وهل رأى النبي ربه ليلة الإسراء، ص (١٠٧)، حديث رقم (٣٢٤).

(٣) المصدر السابق، كتاب الإيمان، باب قوله عليه الصلاة والسلام: "نور أنى أراه"، وقوله: "رأيت نورا"، ص (١٠٨-١٠٩)، حديث رقم (٣٣٢)، و(٣٣٣).

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة النجم، تفسير قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى**﴾.

(٥) انظر: حاشية المحقق عادل آل حمدان على كتاب (إثبات الحد لله عز وجل وبأنه قاعد وجالس على عرشه) لمحمود الدشتي، ص (١٣٧-١٣٨).

قليلاً، وهذا الحديث من هذا القليل، إلا إذا كانت الحادثة الأخرى كما يشير إليه ابن كثير على فرض أن شريكاً لم يخطئ في روايته لهذا الحديث، هي حادثة منامية جرت كتوطئة للإسراء والمعراج اللذين حصلا بالروح والجسد(١)، خاصة أن شريكاً يذكر في مفتتح حديثه، أن هذا (كان قبل أن يوحى إليه)، وقد أنكر هذه الزيادة أيضاً واعتبرها شاذة كما يقول الإمام ابن حجر في الفتح كل من: أبي سليمان الخطابي، وابن حزم الأندلسي، والقاضي عياض، والإمام النووي، وقال النووي: وقع في رواية شريك أوهام أنكرها العلماء:

أحدها: قوله: (قبل أن يوحى إليه) وهو غلط لم يوافق عليه، وأجمع العلماء على أن فرض الصلاة كان ليلة الإسراء، فكيف يكون قبل الوحي(٢)، ومع ذلك نقول: على فرض صحة هذه الزيادة، فإن الحادثة التي يرويها شريك عن الإسراء والمعراج، كانت بمثابة توطئة منامية رآها النبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يراه من الرؤيا قبل النبوة التي كانت تأتي مثل فلق الصبح، كإرهاصات للنبوة، ومعلوم في أصول الاعتقاد أن ما يراه النائم لا يبنى عليه اعتقاد ولا أحكام، ثم إن ابن كثير في تحقيقه القول عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه في هذه المسألة، ينتهي إلى أن آخر ما كان يقوله ابن عباس في التدلي والرؤية أنها رؤية بالقلب والفؤاد، وهي رؤية بصيرة لا بصر(٣)، فقد أخرج الإمام مسلم ذلك من طريقين عن ابن عباس، الأولى: من طريق عطاء، عنه، قال: "رآه بقلبه"(٤)، والثانية: من طريق أبي العالية، عنه، في قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى، وقوله: "ولقد رآه نزلة أخرى"، قال: "رآه بفؤاده مرتين"(٥)، وهي رؤية بصيرة.

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة النجم، تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (١٣/ ٤٨٠).

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة النجم، تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾.

(٤) الإمام مسلم النيسابوري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: "ولقد رآه نزلة أخرى"، وهل رأى النبي ربه ليلة الإسراء، ص (١٠٧)، حديث رقم (٣٢٥).

(٥) المصدر السابق، حديث رقم (٣٢٦).

الحديث الثاني: حديث الشفاعة الطويل، وقد أتى بلفظٍ عند البخاري في الصحيح، من طريق حجاج بن منهال عن همام بن يحيى، حدثنا قتادة بن دعامة، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: وفيه: " ... فيأتوني فأستأذن على ربي في **داره** فيؤذن لي، فإذا رأيته وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله أن يدعني، فيقول: ارفع محمد، وقل يُسمع، وسل تعط، واشفع تشفع ... الحديث"[١].

فدعاة إثبات الحدِ والتناهي في الذات، يقولون: إن لله داراً، وهو مكانه فوق العرش، كما يفيد ظاهر الحديث، ومعلوم أن لفظ (داره) من الزيادات الشاذة، التي أتت برواية الثقة مخالفاً بروايته لها سائر الثقات، وقد تفرد بذكر هذه الزيادة (داره) دون سائر الرواة، همام بن يحيى، كما أشار إليه الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري[٢]، فقد أخرج البخاري الحديث من طرق أخرى عن قتادة عن أنس:

أولها: من طريق هشام بن أبي عبد الله الدستوائي البصري، عن قتادة، عن أنس.

ثانيها: من طريق سعيد بن أبي عروبة البصري، عن قتادة، عن أنس، بدون هذه الزيادة، وفيه: "فيأتوني فأنطلق حتى أستأذن على ربي فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي وقعت ساجداً، فيدعني ... الحديث"[٣]، وهشام الدستوائي، وسعيد بن أبي عروبة، حافظان متقنان وهما أثبت في حديث قتادة بن دعامة من همام بن يحيى، قال العجلي في معرفة الثقات: كان هشام الدستوائي أروى الناس عن ثلاثة: هم قتادة بن دعامة السدوسي، وحماد بن أبي سليمان، ويحيى بن أبي كثير[٤]، وثالث هذه الطرق: ما أخرجه البخاري من طريق

---

(١) الإمام البخاري ، الصحيح، حديث رقم (٧٤٤٠).

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (١١/ ٤٣٦).

(٣) الإمام البخاري، الصحيح ، كتاب التفسير، باب قوله الله تعالى: "**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**"، حديث رقم (٤٢٠٦).

(٤) العجلي، كتاب معرفة الثقات، ترجمة (هشام الدستوائي).

الوضاح بن عبدالله البصري أبي عوانة عن قتادة عن أنس وليس فيه هذه الزيادة[١].

وقد أخرجه الإمام مسلم أيضا في صحيحه، من طريق أبي عوانة، عن قتادة، عن أنس بن مالك، بدون زيادة كلمة (داره)، ولفظه: "... فيأتوني، فأستأذن على ربي فيؤذن لي، فإذا رايته وقعت ساجدا، فيدعني ما شاء الله، فيُقال: يا محمد، ارفع رأسك، قل تُسمع، سل تعطه، اشفع تشفع، فأرفع رأسي ... الحديث"[٢].

كما أخرج الإمام أحمد في مسنده هذا الحديث أيضاً من طريق سعيد بن أبي عروبة البصري عن قتادة عن أنس بدون هذه الزيادة[٣].

ومن طريق غير قتادة بن دعامة، عن أنس، يخرج البخاري في صحيحه الحديث من طريق معبد بن هلال العنزي ومعه ثابت البناني، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، بدون هذه الزيادة[٤]، كما يخرجه الإمام مسلم أيضا في الصحيح، من طريق ثابت البناني، عن أنس، ولفظه: "... فأُوتى، فأقول: أنا لها، فأنطلق فأستأذن على ربي، فيؤذن لي، فأقوم بين يديه، فأحمده بمحامد لا أقدر عليه الآن، يُلهِمنيه الله، ثم أَخِرُّ له ساجداً فيقال لي: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يُسمع لك، وسل تعطه، واشفع تشفع ... الحديث"[٥].

ومن غير طريق أنس بن مالك رضي الله عنه يُخرج الإمام مسلم في صحيحه الحديث من طريق أبي زرعة بن عمرو، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه: "فيأتوني فيقولون: يا محمد، أنت رسول الله وخاتم الأنبياء، وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟، ألا ترى إلى ما قد بلغنا؟، فأنطلق فآتي تحت العرش فأقع ساجداً لربي، ثم يفتح الله عليَّ ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه لأحد قبلي، ثم

(١) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٤٤٧٦).

(٢) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ص (١١٩)، حديث رقم (٣٦٣).

(٣) الإمام أحمد، المسند، (١٦/ ١٩٦)، حديث رقم (١٢١٥٣).

(٤) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٧٥١٠).

(٥) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ص (١٢١)، حديث رقم (٣٦٧).

يُقال: يا محمد، ارفع رأسك، سل تعطه، اشفع تشفع، ... الحديث"[١]، كما يُخرجه من طريقي أبي هريرة، وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما، وفيه: "... فيأتون محمداً صلى الله عليه وسلم، فيقوم فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبتي الصراط يمينا وشمالا ... الحديث"[٢].

وقد ورد الحديث أيضاً من طريق أبي نضرة المنذر بن مالك، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عند الإمام الترمذي، بلفظ مختلف، ومثله عن أبي نضرة، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، وليس فيهما زيادة (داره)، ولفظه: "... فيأتون عيسى فيقول: إني عُبِدتُ من دون الله، ولكن ائتوا محمدا، قال: فيأتونني، فأنطلق معهم، فآخذ بحلقة باب الجنة، فأُقعقعها، فيقال: من هذا؟ فيقال: محمد، فيفتحون لي ويرحبون بي، فيقولون: مرحبا، فأخر ساجدا، فيلهمني الله من الثناء والحمد، فيقال لي: ارفع رأسك، وسل تعط، واشفع تشفع، وقل يُسمع لقولك، وهو المقام المحمود الذي قال الله: "عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا"، قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وقد روى بعضهم هذا الحديث بطوله عن أبي نضرة عن ابن عباس[٣]، ولعل هذا الحديث في شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم الثانية، التي تكون عند باب الجنة بعد انقضاء الحساب، حتى يدخل أهل الجنة إلى الجنة، وليس في شفاعته العامة في أرض المحشر، حتى يأذن الله تعالى بالحساب.

ويتأكد شذوذ لفظ (داره)، وأن بمثلها لا تنهض حجة في الاعتقاد، بما يورده الإمام أحمد في مسنده من روايات لأحاديث الشفاعة بألفاظ توحي بكون مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم لربه عز وجل، إنما تحصل من وراء

---

(١) المصدر نفسه، ص (١٢٢)، حديث رقم (٣٦٨)، كما أخرجه الترمذي في سننه، من هذا الطريق، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، باب ما جاء في الشفاعة، حديث رقم (٢٤٤٢)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وفي الباب عن أبي بكر الصديق، وأنس، وعقبة بن عامر، وأبي سعيد.

(٢) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ، ص (١٢٤)، حديث رقم (٣٧٠).

(٣) الترمذي، السنن، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة بني إسرائيل، حديث رقم (٣١٥٩)، كما أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٧/ ١٠)، حديث رقم (١٠٩٨٧)، من الطريق نفسه.

حجاب، فقد أخرج الإمام أحمد في المسند من طريق أنس الحديث، وفيه: "... فذهب نبي الله صلى الله عليه وسلم فقام تحت العرش فلقى ما لم يلق ملك مصطفى ولا نبي مرسل، فأوحى الله عز وجل إلى جبريل: أن اذهب إلى محمد، وقل له: ارفع رأسك، وسل تُعط، اشفع تُشفع ... الحديث"(١)، وروي الحديث من طريق أبي هريرة بلفظ جاء فيه: "حتى يأتوني فأنطلق إلى الفحص فأخرُّ ساجداً، فقال أبو هريرة: يا رسول الله، وما الفحص؟ قال: قدام العرش، حتى يبعث الله إليَّ ملكاً، فيأخذ بعضدي ويرفعني، فيقول لي: يا محمد، فأقول: نعم يا رب، فيقول الله عز وجل ما شأنك؟ وهو أعلم، فأقول: يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك، فاقضِ بينهم، قال الله تعالى: قد شفعتك، أنا آتيكم أقضي بينكم ..."(٢).

وهذا على نحو مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم لربه في المعراج، وكلام الله معه، فقد حصلا من وراء حجاب كما هو الراجح من الأقوال، وأما الإتيان فسياق الحديث يحكم بكونه إتيان قضائه وفصله بين خلقه، على وفق قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ (النحل/ ١)، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ (الفجر/ ٢٢)، أي: جاء أمره وقضاؤه، ويؤكد كون المناجاة إنما تكون في الشفاعة من وراء حجاب، ما أخرجه الإمام أحمد في المسند من طريق كعب بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "يُبعث الناس يوم القيامة فأكون أنا وأمتي على تلٍ، ويكسوني ربي عز وجل حلة خضراء ثم يؤذن لي فأقول ما شاء الله تعالى أن أقول، فذلك المقام المحمود"(٣) هو مقام الشفاعة.

---

(١) الإمام أحمد، المسند، (٢٠/ ٢٠٩)، حديث رقم (١٢٨٢٤). وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (١٠/ ٣٧٣)، حديث رقم (١٨٥٠٦)، وقال: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح.

(٢) إسحاق بن راهويه، المسند، (١/ ٨٤/ ١٠)، وأبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة، (٣/ ٨٢١/ ٣٨٦)، والبيهقي، كتاب البعث والنشور، ص (٣٣٦/ ٦٠٩) وغيرهم.

(٣) الإمام أحمد، المسند، (٢٥/ ٦٠)، حديث رقم (١٥٧٨٣)، والحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، (٢/ ٣٩٥)، حديث رقم (٣٣٨٣)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٥١)، حديث رقم (١١١٣٦) وقال: "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح".

الحديث الثالث: حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه في نزول الرب تعالى إلى السماء الدنيا، الذي أخرجه الإمام الدارقطني في كتاب (النزول) بسندٍ ضعيف، فمن طريقه إلى جابر بن عبد الله رضي الله عنه مرفوعاً قال: "إن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا لثلث الليل، فيقول: ألا عبد من عبادي يدعوني فأستجيب له، أو ظالم لنفسه يدعوني فأغفر له، ألا مقتَّرٌ عليه فأرزقه، ألا مظلومٌ يستنصر فأنصره، ألا عانٍ يدعوني فأفك عنه، فيكون ذلك **مكانه** حتى يُصلى الفجر، ثم يعلو ربنا إلى السماء العليا على كرسيه"[1]، وإسناده ضعيف، لضعف أحد رواته وهو عبدالله بن سلمة بن أسلم، وقد أخرج الإمام الدارقطني شاهداً له، من طريق عبدالحميد عن أبيه عن جده مرفوعاً، لكن ليس فيه ذكر المكان، قال: "يهبط الله عز وجل ثلث الليل إلى سماء الدنيا فيبسط يده، يقول: ألا داعٍ يدعوني فأستجيب له، ألا تائب يتوب فأتوب عليه، ألا مستغفر فأغفر له، حتى يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر صعد"[2]، وفي سند الحديث علي بن عاصم وهو ضعيف، كما أن عبدالحميد وأباه مجهولان.

ثم إن حديث جابر السابق على ضعفه، فإنه يجعل المكان المضاف إلى الله تعالى في السماء الدنيا، وليس في السماء فوق العرش على قول ظاهرية الأثرية، فيصبح على قولهم، وبناء على الأحاديث التي يسوقونها في الباب أن لله تعالى أمكنه متعددة، وليس له مكان واحد، فهو سبحانه وتعالى، في مكان فوق العرش، ومكان آخر مستقرٍ على العرش وقاعد، ومكان ثالث في جنة عدن، ورابع في السماء الدنيا، وهكذا ...، فبعضهم يتناقض ويقول: نقصد بالحدِّ والتناهي الإشارة إلى مكانه فوق العرش وهو علوه على خلقه وفوقيته ومباينته لهم، ثم يسوق لذلك هذه الأحاديث وأمثالها التي تؤكد الأمكنة المتعددة، والبعض الآخر يسير منسجماً مع ظاهر الألفاظ المختلفة، فيُثبت لله الأمكنة وأنه ينتقل من مكان إلى آخر، ويخلو منه العرش في حركته وانتقاله، ويثبت بذلك حداً وتناهيا وفق الظاهر المعهود في الأجسام المخلوقة، باحتواء

(١) أبو الحسن الدارقطني، كتاب النزول، حديث رقم (٧).

(٢) المصدر نفسه، حديث رقم (٧٤).

وإحاطة، فحقق الانسجام الفكري والتصوري ليقع في مخالفة صريحة لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطًا﴾ (النساء/ ١٢٦) ولقوله: ﴿ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ (البقرة/ ٢٥٥) ولقوله: ﴿ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ﴾ (الرعد/ ٩) فسيرهم الفجُّ وراء الظاهر حتم الصيرورة إلى تناقض من تناقضين: إما التناقض العقلي في إثبات الشيء ثم نفيه، إثبات الأمكنة المتعددة والانتقال بينها ثم نفيها، وإما التناقض مع دلالات القرآن الكريم المحكمة، وكلاهما لزوم ما لا يلزم.

المطلب الثالث: مناقشة ظاهرية الأثرية في نسبة القعود على العرش إلى الله واتخاذه سبيلاً لإثبات التناهي في الذات الإلهية

وإضافة إلى تصريح ظاهرية الأثرية من الحنابلة وغيرهم بنسبة الجهة والمكان لله تعالى، فإن الذي دفعهم إلى إقرار الحدِّ صفةً والحكم بتناهي الذاتي الإلهية، هو تصريحهم كذلك بجلوس الحق سبحانه على العرش وقعوده واستقراره عليه، وهي أمور عندما نثبتها على ظاهرها فإنها تؤكد لزوماً نسبة الحدِّ والتناهي لذات الله سبحانه، وعُمدتهم في ذلك أحاديث لا تنهض على ساق، فأمثالها لا يقوى على إثبات الأحكام الشرعية العملية، فما بالنا بالأحكام العقدية العقلية التي مدارها على القطع حصراً، من هذه الأحاديث:

الحديث الأول: حديث عبدالله بن خليفة، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، فعظم الرب، وقال: "إن كرسيه فوق السموات والأرض، وأنه يقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع، وإنه له أطيطاً كأطيط الرحلِ الجديد إذا رُكب من ثقله"[1].

---

(١) الإمام البزار، المسند، (١/ ٤٥٧/ ٣٢٥)، وابن خزيمة، كتاب التوحيد، (١/ ٢٤٤)، وأبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمة، (٢/ ٥٤٨)، قال البزار: "وهذا الحديث لا نعلمه يروى بهذا اللفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا عن عمر عنه، وقد روى هذا الحديث الثوري عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر موقوفا، وعبدالله بن خليفة لم يسند غير هذا الحديث، ولا أسنده عنه إلا إسرائيل، ولا حدث عن عبدالله بن خليفة إلا أبو إسحاق، وقد روي عن جبير بن مطعم بنحو من ذلك =

الحديث الثاني: حديث ثعلبة بن الحكم، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يقول الله عز وجل للعلماء يوم القيامة إذا قعد على كرسيه لقضاءِ عباده: إني لم أجعل علمي وحكمي فيكم إلا وأنا أريد أن أغفر لكم على ما كان فيكم ولا أبالي"(١).

الحديث الثالث: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "يأتوني حتى أمشي بين أيديهم حتى نأتي باب الجنة، فأستفتح، فيؤذن لي فأدخل على ربي فأجده قاعداً على كرسي العزة فأخرُّ له ساجداً"(٢)، وهذا في الشفاعة الثانية بعد شفاعة الحشر، وهي شفاعته صلى الله عليه وسلم عند باب الجنة ليُفتح، حتى يدخلها المؤمنون، وهذا الحديث على ما فيه من الضعف فقد أتى مخالفاً في متنه لما ورد في الصحاح في شأن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم عند باب الجنة، فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه هذا الحديث من عدة طرق، بألفاظ مختلفة ليس فيها لفظ بذكر القعود على الكرسي، فقد أخرج من طريق أنس بن مالك رضي الله عنه،

=

بغير لفظه". وقال ابن خزيمة: "ما أدري الشك والظن أنه عن عمر، هو من يحيى بن أبي بكير، أم من إسرائيل قد رواه وكيع بن الجراح، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، مرسلا ليس فيه ذكر عمر، لا بيقين، ولا ظن، وليس هذا الخبر من شرطنا، لأنه غير متصل الإسناد لسنا نحتج في هذا الجنس من العلم بالمراسيل المنقطعات". وقال ابن كثير في التفسير (١/ ٦٨١): "وعبد الله بن خليفة ليس بذاك المشهور وفي سماعه من عمر نظر، ثم منهم من يرويه عنه عن عمر موقوفا ومنهم من يرويه عنه مرسلا، ومنهم من يزيد في متنه زيادة غريبة ومنهم من يحذفها".

(١) الطبراني، المعجم الكبير، (٢/ ٨٤/ ١٣٨١)، وأبو نعيم الأصبهاني، كتاب معرفة الصحابة، (١/ ٤٨٧/ ١٣٨٦)، من طريق أبي إسحاق الطالقاني، حدثنا عبدالله بن المبارك، حدثنا سفيان بن سعيد الثوري، عن سماك بن حرب، عن ثعلبة بن الحكم به مرفوعاً، ومدار الحديث على سماك بن حرب، وهو صدوق مشهور من رجال مسلم وقد اختلط بآخرة، وقد ذكره الحافظ العلائي في كتاب المختلطين، ص (٤٩ – ٢٠)، وقال: "قال النسائي: إذا انفرد بأصل لم يكن حجة لأنه كان يلقن فيتلقن".

(٢) ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص (١٣٠) وقال: "رواه خشيش بن أصرم النسائي في كتاب السنة، ولا يوجد مثله في كتب السنة المعتبرة".

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا أوَّل الناس يشفع في الجنة، وأنا أكثر الأنبياء تبعاً"[(١)]، وفي لفظ عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة، وأنا أوَّل من يقرع باب الجنة"[(٢)]، وفي لفظ آخر عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا أوَّل من يشفع في الجنة، لم يُصَدَّق نبي من الأنبياء ما صُدِّقتُ، وإن من الأنبياء نبيا ما يُصَدِّقهُ من أمته إلا رجل واحد"[(٣)]، وفي لفظ آخر عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "آتي باب الجنة يوم القيامة فأستفتح، فيقول الخازن: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أُمرت لا أفتح لأحد قبلك"[(٤)]، ويُخرج الإمام مسلم أيضا في صحيحه في طريق أبي هريرة وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما، حديثاً طويلاً في الشفاعة عند باب الجنة، وفيه يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "... فيقوم المؤمنون حتى تُزلف لهم الجنة، فيأتون آدم فيقولون: يا أبانا استفتح لنا الجنة، فيقول: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم، لست بصاحب ذلك، اذهبوا إلى ابني إبراهيم ... فيأتون محمداً صلى الله عليه وسلم فيقوم فيؤذن له، وتُرسل الأمانة والرحم فتقومان جنبي الصراط يمينا وشمالا، فيمر أولكم كالبرق ..."[(٥)] وهو شفاعته صلى الله عليه وسلم الثانية بعد شفاعته الأولى يوم الحشر، فالأولى عامة في جميع البشر، والثانية خاصة في المؤمنين ليعبروا الصراط الموصل إلى الجنة، وعليه فحديث القعود على الكرسي هنا منكر لا تنهض به حجة لمخالفة الراوي الضعيف فيه الرواة الثقات.

---

(١) الإمام مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قول النبي أنا أوَّل الناس يشفع في الجنة وأنا أكثر الأنبياء تبعا، ص (١٢٤)، حديث رقم (٣٧١).

(٢) المصدر السابق، حديث رقم (٣٧٢).

(٣) المصدر السابق، ص (١٢٥)، حديث رقم (٣٧٣).

(٤) المصدر السابق، حديث رقم (٣٧٤).

(٥) المصدر السابق، ص (١٢٤)، حديث رقم (٣٧٠).

المبحث الثالث: الأصل الثاني في نقد عقيدة إثبات التناهي في الذات الإلهية أنهم بنوا هذه العقيدة على تحقيق ألفاظ الاستواء والعلو والفوق المضافة لله تعالى وفق الظاهر في الشاهد

فقد اتخذ ظاهرية الأثرية من نصوص الاستواء والعلو والفوقية الصحيحة والقطعية دليلاً لإثبات الحد والتناهي في الذات الإلهية، وذلك حين حققوا معانيها وفق الظاهر المتبادر منها في الشاهد، وقالوا بأنها تفيد الحدَّ والتناهي من طريق الاقتضاء، يقول أبو الحسن علي ابن الزاغوني الحنبلي (٥٢٧هـ): "وقد وصف الله نفسه بالاستواء على العرش، وهو مذكور في سبع آيات من القرآن الكريم، وهذا القول يشتمل على فصول:

أحدها: هو ما نطق اللفظ به وهو الاستواء على العرش، وحمله على ظاهره ممكن.

والثاني: ما هو مقتضى لفظ الاستواء وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو.

والثالث: ما ثبت بطريق المقتضى أيضاً وهو جواز السؤال عنه (بأين)، وهذا سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص"[1]، وهي جهة فوق، "كما أننا استفدنا هذا من طريق دلالة النقل والمعنى.

فأما النقل: فقوله سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ (الأعلى/ ١)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ (الأنعام/ ١٨)، وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر/ ١٠)، وقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ (النساء/ ١٥٨)، وأما من جهة المعنى: فهو أنا استنبطنا من هذه الآيات من طريق المقتضى، وعلمنا بطباعنا ومعارفنا – أي وفق الشاهد – أن الجهة الممدوحة إنما هي جهة العلو"[2].

ويقول ابن الزاغوني: "ثم إن الله تعالى لما خلق العالم وأوجده بالإضافة إلى وجوده أوجده بصفة التحت، فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه

---

(١) ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، ص (١٨٩– ١٩٠).

(٢) المصدر السابق، ص (١٩٥).

وتحته، وأسفل منه، ومن شأن الذاتين إذا كانت إحداهما بصفة التحت أن يثبت للأخرى بطريق الضرورة والاقتضاء صفة الفوق، وأنه لابد من فصل يكون بينه وبين خلقه يمنع من جواز مماسة الأجسام والجواهر، ويقتضي انفراده بنفسه وهذا بعينه هو الحدُّ والنهاية – أي في الذات الإلهية – وإنما تغترُّ الأغمار الذين لا خبرة عندهم بصعوبة إضافة الحدِّ والغاية والنهاية إليه تعالى"[(١)]، والخبرة التي قصدها ابن الزاغوني هنا ما هي إلا قياس ذات الله سبحانه بالذوات القائمة في الشاهد، وما فيها من التوازي والتناهي والتقابل في الجهات؟!

وبتنا هنا أمام ثلاثة اتجاهات لدى ظاهرية الأثرية في تعاملهم مع ألفاظ العلو الفوقية والاستواء المضافة إلى الحق سبحانه في النصوص القطعية، نوجز عرضها في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اتجاه يحقق ألفاظ الاستواء والعلو والفوقية وفق الظاهر المعهود في الشاهد دون أن يرتب عليها القول بالتناهي في الذات ولا الحدِّ ولا الجهة أو المكان

ويمثل هذا الاتجاه القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (٤٥٨ هـ) في كتابه (إبطال التأويلات لأخبار الصفات) وهو اتجاه يثبت نصوص الاستواء والعلو والفوقية على الظاهر، ويحققها وفق المعهود منها ظاهراً، وما تشير إليه من الجهة والمكان، وكون الحق سبحانه فوق العرش، ومستوٍ عليه، وفوق الخلق، وهو مع ذلك في السماء على الحقيقة، وفي السحاب الذي هو العماء، **دون أن يقتضي ذلك التصريح بنسبة الجهة أو الظرف أو المكان أو الحدِّ أو التناهي إليه**، وهذا من أصحاب هذا الاتجاه مناقضة لأبسط مدركات العقل السليم، فكيف يكون الحق سبحانه في كل ذلك على الحقيقة، ثم نقول: إن ذلك لا يفضي إلى الجهة والمكان والتناهي والحدِّ ولا يقتضيها، يقول أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي الحنبلي (٥٩٧ هـ) – وهو أحد منتقدي اتجاهات ظاهرية الحنابلة في مسالك التشبيه، ويدحض نسبتها إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص (١٩٤– ٢١٩).

شيخ المذهب الإمام أحمد بن حنبل – يقول: "إن هؤلاء قالوا: هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا: نحملها على ظواهرها، فوا عجباً، ما لا يعلمه إلا الله تعالى أي ظاهر له؟! وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال، ثم تجدهم أنهم قد حملوا هذه الأحاديث على مقتضى الحسِّ، فقالوا: ينزل بذاته، ويستوي بذاته، ثم قالوا: لا كما نعقل!! فغالطوا من يسمع، وكابروا العقل والحس معاً، فمن قال: استوى بذاته المقدسة فقد أجرى استواءه سبحانه وتعالى مجرى الحسِّيات، وقولهم: استواءً على الحقيقة لا كما نعقل، مغالطه ومناقضة للعقل، الذي ينبغي أن لا يُهمل، فإنا به عرفنا الله وحكمنا له بالقدم، فلو أنهم قالوا: نقرأ الأحاديث ونسكت – كما فعل السلف في منهجهم في التفويض – لما أنكر عليهم أحد، وإنما حملهم إياها على الظاهر أمر قبيح"(١).

وليس أدلَّ على هذا التناقض من تعليق أبي يعلى الفراء على حديث مجاهد الذي يقول فيه: إذا كان يوم القيامة يذكر داوود ذنبه، فيقول الله عز وجل له: "كن أمامي" فيقول: رب ذنبي، فيقول الله: "كن خلفي" فيقول: رب ذنبي، فيقول الله له: "خذ بقدمي"(٢)، وتعليقه على حديث ابن سيرين: إن الله عز وجل ليقرب داوود حتى يضع يده على فخذه، يقول: "ادن منا أزلفت لدنيا"(٣)، يقول أبو يعلى الفراء: "اعلم أنه غير ممتنع حمل هذين الخبرين على ظاهرهما، إذ ليس فيهما ما يُحيل صفاته ولا يُخرجها عما تستحقه، لأنا لا نثبت قدماً وفخذاً جارحة ولا أبعاضاً، بل نثبت ذلك صفة كما أثبتنا الذات والوجه واليدين، ولا نثبت أخذاً بقدمه على وجه المماسة، كما أثبتنا خلقه لآدم بيده لا على وجه المماسة والملاقاة، بل لا نعقل معناه، ولا نثبت أيضاً أماماً وخلفاً على وجه الحدِّ والجهة، فهما ممتنعان في حق الله تعالى، بل نثبت ذلك صفة

(١) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج الحنبلي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة، ص (٣٣– ٣٤).

(٢) ابن أبي شيبة، المصنف، (١٦/ ٥٥٥)، حديث رقم (٣٢٥٤٩)، وأبو بكر الخلال، كتاب السنة، (١/ ٢٦٣)، حديث رقم (٣٢٢)، وهذا الأثر من مراسيل مجاهد، وهي ليست بحجة في العقيدة.

(٣) من مراسيل ابن سيرين التي رواها أبو يعلى الفراء في كتابه إبطال التأويلات وليست بحجة.

غير محدودة كما أننا نثبت العلو صفة لله تعالى، دون أن يوجب ذلك وصفه بالجهة، وإن كان العلو في حقيقته غير السفل، وإن كنا في الشاهد لا نعقل علواً إلا في جهة"[١]، والتناقض يظهر جلياً في إثبات هذه الألفاظ المضافة وفق الظاهر في الشاهد، ثم ننفي عنها متعلقاتها التي يثبتها هذا الظاهر حقيقة ويقيناً، فكأننا هنا نثبت الشيء ثم ننفيه في آنٍ، وندعي التنزيه وسياق الكلام في منطوقه ينفيه، وننفي التشبيه وحقيقة كلامنا تُمضيه.

يقول ابن الجوزي الحنبلي: "والعجب من إثبات ذلك للحق تعالى بأقوال التابعين وما تصح عنهم، ولو صحت فإنما يذكرونها عن أهل الكتاب، التي أدخلها عليهم أمثال وهب ابن منبه، وهل يجوز لعاقل أن يثبت لله تعالى خلفاً وأماماً وفخذاً وقدماً، ويقول: تُحمل على ظاهرها وليست بجهة ولا جوارح، فكأنا نقول: عرفنا ظاهر الفخذ وليس بفخذ، وعرفنا ظاهر القدم وليس بقدم، وظاهر الخلف وليس بخلف، وظاهر الأمام وليس بأمام، فمثل هؤلاء لا يُحدَّثون، فإنهم يكابرون العقول كأنهم يُحِدثُون الأطفال"[٢].

وأبو يعلى الفراء، يصرح بعد إيراده حديث داوود السابق، بإسناد صفة الدنو إلى الله تعالى، يقول: "فإن قيل: يُحتمل أن يكون أراد بالدنو منه ليقربه من عفوه ورحمته وصفحه عنه، قيل: لا يصُحُّ حمله على العفو والرحمة، لأن رحمته وعفوه سبقت لداوود في الدنيا قبل أن يدينه منه يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ﴾ (ص/ ٢٥)، فوجب حمل الدنو على ما يفيد ظاهراً، ويشهد لهذه الصفة حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه في صحيح البخاري، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يؤتى بالمؤمن يوم القيامة فيدنيه الله تعالى منه فيضع كنفه عليه"[٣]، فقوله: "يدني عبده" غير ممتنع حمله على ظاهره، وأنه دنوٌ من ذاته تعالى، فإن قيل: في حمله على ذلك ما يفضي إلى إحالة صفاته وإخراجها عما تستحقه لأنه تستحيل المساحة والمسافة وبعد

---

(١) انظر: أبو يعلى الفراء الحنبلي، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص (١٢٠).

(٢) انظر: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، ص (٥٥).

(٣) البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، حديث رقم (٧٥١٤).

المكان والنهاية عليه سبحانه، قيل: هذا غلط، لأننا لا نصفه سبحانه بالانتقال من مكان إلى مكان، حتى يجيء منه ذلك، وإنما تلك صفة راجعة إلى العبد، ولأن هذا لا يقتضي كونه في مكان، كما أن إثباته مستوياً على العرش لم يوجب كونه من مكان، وكذلك الدنو من ذاته لا يوجب كونه على مسافة"[1].

فأبو يعلى يصرح هنا بنفي المسافة بين العبد وربه، ونفي التقابل الحسيِّ بينهما، كما يصرِّح بنفي الجهة والمكان والحدِّ والتناهي عن الحق سبحانه، ومع ذلك فهو يثبت دنو العبد من ذات ربه على الحقيقة الظاهرة، وأن داوود يضع يده على فخذ الله ويأخذ بقدمه على الحقيقة الظاهرة كذلك، ويقف أمامه وخلفه، كل ذلك بلا تقابل، ولا مسافة لا مماسة، ولا مكان ولا جهة، ولا حدٍّ ولا تناهٍ، وهذا هو عين التناقض، ولو قلنا: إنها صفات راجعة للعبد، مع أنه يصرِّح في غير موضع من كتابه بأنها صفات راجعة لله تعالى، فإن تأكيده حصول ذلك ظاهراً بين ذات العبد وذات الرب تعالى على الحقيقة، لا يسعفه في صدق تخريجه هذا، ومعلوم في أبسط قواعد الاعتقاد القطعية أن ذات الله تعالى غيب محض، لا تبلغ شأوها ذات، ولا يدركها على وجه المماسة والمقابلة، لا لمس ولا بصر، وهذه الأحاديث بالجملة لا تقوى على معارضة قواعد العقائد الكلية الثابتة في القرآن الكريم بطريق القطع والإحكام، من قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ (الأنعام/ ١٠٣)، وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى/ ١١)، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (البقرة/ ٢٥٥)، فهي أحاديث إما مروية عن أهل الكتاب، أو صحيحة من قبيل الرواية بالمعنى، أو من قبيل ما تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم على وجه الكناية والمجاز، وهو في لسان العرب كثير، وهي بمجملها معارضة بأحاديث أخرى تذكر دنو الملك وتدليه واقترابه من العباد للفصل بينهم يوم الحساب، وهي كثيرة متضافرة مذكورة في بابها، نحو: قوله تعالى لملائكته: "قايسوا عمل عبدي بنعمي"[2]، وحديث:

---

(١) انظر: أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص (١٣١- ١٣٢).

(٢) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، (٤/ ٢٧٨)، حديث رقم (٧٦٣٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦/ ٣٤١)، حديث رقم (٤٣٠٠) من طريق عبدالله بن صالح، عن سليمان بن هرم القرشي، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

"فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كل سجل مد البصر، ... فتُخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله، ... فتُوضع السجلات في كفَّة والبطاقة في كفَّة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، ولا يثقل مع اسم الله شيء"(١)، وحديث: "يُدنى المؤمنُ يوم القيامة من ربه عز وجل، حتى يضع عليه كنفه، ... فيُعطى صحيفة حسناته، وأما الكفَّار والمنافقون، فيُنادى بهم على رؤوس الخلائق، هؤلاء الذين كذبوا على الله"(٢)، وحديث: "يُخرج لابن آدم يوم القيامة ثلاثة دواوين"(٣)، كلها فعل الملائكة.

ومن المواضع التي يتناقض فيها أبو يعلى الفراء بنسبة المكان إلى الله تعالى، ثم بنفيه عنه، هو تعليقه على حديث الجارية، الذي أورده، عن معاوية بن الحكم السُّلمي رضي الله عنه في جارية له أراد أن يعتقها، وفيه: قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: "ائتني بها"، فأتيته بها، فقال لها: "أين الله" قالت: في السماء، قال: "فمن أنا"، قالت: أنت رسول الله، قال: "أعتقها فإنها مؤمنة"(٤)، ومعلوم أن الحديث ورد بألفاظ أخرى، منها: ما أخرجه أبو داوود في سننه، من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء، فقال: يا رسول الله، إنَّ عليَّ رقبة مؤمنة، فقال لها: "أين الله"؟ فأشارت إلى السماء بإصبعها، فقال لها: "من أنا"؟ فأشارت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى السماء،

---

(١) الترمذي، السنن، كتاب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، ص(٧٥٩)، حديث رقم (٢٦٤٨)، من طريق عبد الله بن عمرو، وقال: "هذا حديث حسن غريب".

(٢) الإمام مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، ص (١٣٥٥)، حديث رقم (٦٩٠١)، والحديث كذلك في صحيح البخاري بألفاظ المبني للمجهول، (يُدنَى)، و(يُعطَى)، و(يُنادَى) برقم (٢٤٤١).

(٣) البزار، المسند، (١٣/ ٩٩)، حديث رقم (٦٤٦٢)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/ ٣٥٧)، حديث رقم (١٨٤٣٤)، وقال: "رواه البزار، وفيه صالح المري، وهو ضعيف". وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٩/ ١٦٦)، حديث رقم (٣٥٦٨٨) من طريق أبي حنيفة، عن عون بن عبد الله، عن ابن مسعود، ورجال إسناده ثقات.

(٤) مسلم، الصحيح، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، ص (٢٥١-٢٥٢)، حديث رقم (١٠٨٦).

يعني أنت رسول الله، فقال: "أعتقها فإنها مؤمنة"[1]، ومنها أنه قال لها: "أتشهدين أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله"[2]، وأيا يكن، فالسماء في سياق الحديث قد ورد ذكرها كجهة تعظيم ورفعة وتقديس للرب المعبود، وتمييز له عن الآلهة المعبودة في الأرض، وأنها على معنى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (البقرة/٢٥٥)، لا كجهة مكان ومسافة ومقابلة.

يقول أبو يعلى في تعقيبه على الحديث: اعلم أن هذا الخبر يفيد جواز السؤال عنه سبحانه (بأين هو)، وجواز الإخبار عنه بأنه في السماء، فإن قيل: لا يجوز السؤال عنه (بأين) لأنه ليس في جهة، وإنما يصح السؤال عمن هو في جهة، ولا يصح الجواب عنه بأنه في السماء، لأن في حقيقته للظرف والوعاء، ولا يجوز وصفه بذلك، قيل: هذا غلط لأنه لا يمتنع جواز السؤال عنه (بأين) ولا يفضي إلى الجهة، وجواز الجواب عنه بأنه في السماء ولا يفضي إلى الوعاء، كما جاز إطلاق القول بأنه عالٍ على العرش ولم يفض إلى الجهة، وإن كنا نعلم أن العلو غير السفل – للتقابل الحاصل بينهما في الظاهر – فإن قيل: لفظة (أين) قد تُستعمل في السؤال عن المكان، وتستعمل في الاستعلام عن المنزلة، فيقال: أين فلان منك؟ وقد تستعمل في الاستعلام للفرق بين الرتبتين، فيقال: أين فلان من فلان؟ يعني بذلك في الرتبة والمنزلة، فيحتمل أن يكون قوله: "أين الله" استعلاماً لمنزلته وقدره في قلبها، وأشارت أنه في السماء، أي: رفيع الشأن عظيم المقدار، قيل: هذا غلط لأن الحقيقة في هذه اللفظة أنها استفهام عن المكان دون المنزلة والرتبة، وإنما تستعمل في ذلك عن طريق المجاز فكان حملها على الحقيقة أولى.[3]، بل الأولى هنا حملها على منطوق كلام الحق سبحانه:﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ﴾ (غافر/ ١٥)، وهي القدر والمكانة لا المكان.

---

(١) أبو داوود السجستاني، السنن، كتاب الأيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة، ص (٦٢٥)، حديث رقم (٣٢٨٤).

(٢) الإمام أحمد، المسند، (٢٥/ ١٩)، حديث رقم (١٥٧٤٣)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ٢٤٤)، حديث رقم (٧٢٦٢) وقال: "رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح".

(٣) انظر: أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ص (١٣٤- ١٣٦).

ثم يسارع أبو يعلى بعد إلزامه نفسه بنسبة المكان إلى الحق سبحانه خلال هذه المماحكة الكلامية إلى نفيه عنه، بقوله: "فإن قيل: فإذا لم يكن السؤال (بأين) سؤالًا عن المنزلة، لم يبق إلا سؤال عن المكان، وأنتم لا تثبتون المكان، قيل: بل هو سؤال عن كونه في السماء لا على وجه الحلول، فإن قيل: يُحتمل أن يكون قول الجارية: (في السماء) معناه فوقها، نحو قوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (التوبة/ ٢) أي: فوقها، قيل: هذا غلط، لوجوه: أحدها: أنه يُسقط فائدة التخصيص بالسماء لأنه تعالى فوق الأشياء كلها، الثاني: أنه إن جاز أن يُطلق القول بأنه فوق السماء فوق العرش ولا يُفضي إلى الجهة والمكان، وإن كنا نعلم أن الفوق ضد السفل – بتقابل – جاز إطلاق القول بأنه في السماء ولا يفضي إلى الجهة والمكان، والثالث: أنه إنما يجب الامتناع من إطلاق ذلك لو كنا نقول ذلك على وجه الحدِّ والظرف فأما ونحن نمتنع من ذلك لم يمتنع إطلاق ذلك عليه"[١].

فأين العقل الصريح والسليم الذي يفهم عن أبي يعلى كلامه هنا بدون أن يقف على تناقضه الواضح والبيِّن، فإذ لم يكن معنى (في السماء) فوقها وأنه علاها، فهو إذاً لابد أن يكون على معنى الحدِّ والظرفية والتناهي فيها، وأن تكون (في) بمعنى الظرف، على ما تفيده من الإحاطة والحدِّ والأبعاد والجهات التي يجهد أبو يعلى في نفيها عن الحق سبحانه دون أن يسعفه كلام ولا منهجه الكلامي في ذلك.

(١) المصدر نفسه.

المطلب الثاني: اتجاه يحقق ألفاظ العلو والفوقية وفق الظاهر المعهود في الشاهد دون الاستواء ويرتب عليها القول بالتناهي والحدِ والجهة والمقابلة وينفي عنها المكان

ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسن علي ابن الزاغوني الحنبلي (٥٢٧ هـ) في كتابه (الإيضاح في أصول الدين)، وهو اتجاه يُثبت الحدِّ والتناهي في الذات الإلهية، وينسب لها الجهة والمقابلة للخلق بمسافة، وينفي عنها المكان والحلول والمماسة والملاصقة للأجسام المخلوقة، فكل نصَّ يشير إلى العلو والفوقية هم يثبتونه على ظاهره، بما يشير إليه من الارتفاع حقيقة، بمقابلة ومسافة ومباينة مع الخلق وحدٍّ وتناهٍ، نحو قوله تعالى:﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر/ ١٠) وقوله:﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ (النحل/ ٥٠).

وكل نصٍّ أفاد الحلول والمخالطة والمماسة فإنه يأوَّل بغير معناه ودلالته الظاهرة، فقوله تعالى:﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه/ ٥) يقولون معناه علا وارتفع بمباينة ومقابلة من غير مماسة ولا ملاصقة للعرش وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الملك/ ١٦) بمعنى من على السماء، كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ (طه/ ٧١) أي: عليها، وقوله تعالى:﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ (ق/ ١٦) أي: بعلمنا به وبقدرتنا عليه.

وكما نلاحظ فإن هذا الاتجاه يخالف ما عليه أصحاب الاتجاه الأول، فأبو يعلى الفراء أثبت المكان ونفى لوازمه من الجهة والظرفية، وأثبت المماسة والدنو ونفي لوازمها من الحدِّ والتناهي، بينما نرى ابن الزاغوني هنا يثبت الحدِّ والتناهي والجهة والدنو والقرب وينفي لوازمها من المكان والظرف والمماسة والحلول مع إثباته لوازمها من التقابل والمسافة على الظاهر المتبادر، وهذا بحدِّ ذاته اضطراب في منهج ظاهرية الأثرية.

يقول ابن الزاغوني: "ونثبت أنه تعالى قد استغنى بالقدرة الإلهية عن مكان، والغنى والقدرة وصفان من أوصافه، وبهما ثبت استغناؤه عن المكان، ثم نقول بعد هذا: نثبت له من الذي أثبته لنفسه من كونه في جهة العلو والفوق، وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم وأوجده بالإضافة

إلـى وجـوده أوجـده بصـفة التحـت فصـار بالإضـافة إلـى الله تعـالى دونـه وتحته وأسفل منه، ومن شأن الذاتين إذا كانت إحداهما بصفة التحت أن تثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق، وقد علمنا ذلك من الآيات الدالة على أنه يوصف بالارتفاع والعلو والفوقية واستفدناه منها نقلاً، كما استنبطنا من هذه الآيات بطريق المعنى ما علمناه بطباعنا ومعارفنا: أن الجهة الممدوحة إنما هي جهة العلو والرفعة، فكان المفهوم من آيات العلو والفوقية أنه يقتضي إثبات جهة المدح له سبحانه، وهي جهة العلو والفوق، بخلاف جهات: التحت واليمين والشمال والتلقاء وما أشبه ذلك، فإنها تقتضي المساواة، ولهذا نبهنا الله عليه في قصة فرعون لما مدح موسى عليه السلام ربه عند فرعون بالعلو وأنه فوق السماء، قال فرعون لصاحبه:﴿ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَـٰبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَـٰهِ مُوسَىٰ ﴾ (غافر/ ٣٦ -٣٧)، ولو لم يكن ثبت عنده في دعوى موسى تعظيم الباري الذي أرسله بأنه فوق السموات، وبجهة العلو الذي لا يقدر فرعون على مثله، لما احتاج إلى مثل هذا"[١].

وقد وقع ابن الزاغوني من خلال هذا العرض في مخالفات عدة، منها:

أولا: قوله: استنبطنا وعلمنا بطباعنا ومعارفنا أن الجهة الممدوحة إنما هي جهة العلو، وهذا منه قياس على الشاهد ومتعلقاته من تقابل الأجسام وتوازيها فيما بينها، وعلو الله تعالى لا يقاس به، لأنه علو مطلق من كل وجه ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة/ ١١٥)، وهو لذلك علوٌ في كل اتجاه، وهو ما تؤكده دراسات علم الفلك، من دوران الأرض حول نفسها في جميع الاتجاهات، وجميع هذه الاتجاهات على الحقيقة سماء وفوق، فما يكون فوقاً لك هو في الوقت نفسه تحت لغيرك، وما يكون تحتاً لك هو في الوقت نفسه فوق لغيرك، فكل اتجاه بالنسبة للشاهد فوق، وهو في الوقت نفسه تحت، فالعلو والسفل في الشاهد أمر نسبي، وكذلك باقي الجهات، فنسبية الجهات في

(١) انظر: أبو الحسن ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، ص (١٩٤- ١٩٦).

الشاهد تؤكد تنزه الله تعالى عنها، ليكون علوه سبحانه مطلقاً، لا يرد على تقابل، ولا مسافة، ولا توازٍ مع الخلق، وإنما هو علوٌ محيط بلا حدٍّ ولا تناهٍ، والمطلق لا يقابله أو يوازيه الوجود المقيد من أي وجه من الوجوه، ومنطوقه هو قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا ﴾ (النساء/ ١٢٦).

ثانيا: تناقضه بقوله: وإنما كان وصف التحت واليمين والشمال والتلقاء، وما أشبه ذلك، مما يقتضي المساواة، بخلاف صفة العلو، مع قوله: ومن شأن الذاتين: إذا كانت إحداهما بصفة التحت، أن تثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق أ.هـ. فهذا على ما فيه من قياس الغائب بالشاهد، وهو باطل، فإنه يجعل الموجودين المتقابلين متساويين متوازيين في التقابل والمسافة والحدِّ والتناهي، فهو يريد في إثباته العلو نفي التوازي والمساواة، ثم في إثباته التقابل والمسافة والحدَّ والتناهي في الذات يثبتهما، ومعلوم أن النصوص المحكمة، نحو قوله تعالى: "وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ"، وقوله: "الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ"، تنفي الحدَّ والتناهي في الذات، والعالم متناهٍ، والمتناهي لا يقابل اللامتناهي ولا يوازيه بمسافة، وإنما هو أمامه عدم بالنسبة له، إلا إذا قصد ابن الزاغوني بالعلو الذي ينفي المساواة هو العلو المطلق بلا حدٍّ ولا تناهٍ ولا جهة، وهو قطعاً لا يقصده، لأنه قد رتَّب عليه القول بالحدِّ والجهة والتقابل والتناهي في الذات، وعندما نقول إن العالم عدم بالنسبة لوجود الذات الإلهية، فإننا لا ننفي حقيقة وجود هذا العالم، وإنما ننفي أن يكون له تحقق في ذاته ومساواة وموازاة مع وجود الحق سبحانه وتعالى، وذلك بدلالة اسم الله الظاهر الذي ليس فوقه شيء، والباطن الذي ليس دونه شيء.

ثالثا: استشهاده بقصة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون هو استشهاد وفق المقتضى وليس بصريح، وهو شأن استشهاد ابن الزاغوني في إثبات الحدِّ والتناهي والتقابل مع المسافة والجهة، بنصوص العلو والفوقية وهو نمط في الاستدلال غير قطعي، ولا يعتبر حجة في باب العقيدة، على ما فيه من قياس الغائب بالشاهد، وهو قياس مع الفارق، وكما يقول الإمام الألوسي في تفسيره:

فهو استشهاد ضعيف[١]، وعلى فرض تصريح موسى عليه السلام أمام فرعون، أن ربه الذي يعبده في السماء، فإن ذلك لا يقتضي إثبات جهة العلو والفوق، كما يزعم ابن الزاغوني بمقابلة ومسافة، وإنما غاية ما يفيده هو تنزيه الحق سبحانه وتقديسه أن يكون من جنس الآلهة التي تُعبد في الأرض، وأنه سبحانه وتعالى كامل في وجوده، وصفاته، وأنه يُعرف بصفاته وآثار فعله، وليس بذاته، فعندما سأل فرعون موسى وهارون عن ماهية الله الذي يعبدانه بسؤال الماهية (من)؟ أجاب بماهية آثار الصفات وتجليها بالأفعال، لأن الذات ليس لها ماهية تُعلم، قال:﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾ (طـه/ ٤٩ -٥٠)، والجهة والحدُّ والتناهي والتقابل أوصاف ذات، وهي تُسفر عن ماهية فيها فكان إثباتها إثباتاً للماهية، يقول الألوسي: "والقول في كلام موسى إن ثبت بنحو قولنا في كلام الحق سبحانه: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الملك/ ١٦)، أي: أمره وقضاؤه وسلطانه، وقولنا بكلام الجارية: "في السماء" إشارة إلى رفعة مكانته وتقدسه عن المخالطة لا كحالة آلهة الأرض، ففهم فرعون من هذا الكلام، السماء العلوية بما فيها من كواكب وأجرام، فقال:﴿ ٱبۡنِ لِي صَرۡحًا ﴾ (غافر/ ٣٦)، أو أن كلامه خرج مخرج السخرية من كون السماء لا ترى فيها سوى النجوم والكواكب، ولو كان يُرى فيها غيرها لأمرت ببناء الصرح لأطلع على إله موسى وأثبت كذبه، وعلى هذا المعنى، فإن الصرح لم يبن"[٢].

ثم إن ابن الزاغوني بإثباته الحدَّ والغاية والتناهي في الذات الإلهية، وإثباته الجهة والقرب والدنو بمقابلة ومسافة بين الله تعالى وخلقه، وذلك بناء على آيات العلو والفوقية، وآيات الاستواء، فإنه يوقع نفسه في لزوم إضافة المكان والمماسة والملاصقة والحلول للذات الإلهية، وإضافة الكمية لها كذلك، فضلاً عن إلزام نفسه بإثبات الموازاة والتساوي بين ذات الحق سبحانه وذوات الخلق، مع أنه يجهد مراراً وتكراراً في نفيها في تكلف عقلي واضح وتناقض،

---

(١) الألوسي، روح المعاني، تفسير قوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾.

(٢) المصدر نفسه.

يقول: "ولفظة (إلى) في قوله تعالى:﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ (فاطر/ ١٠)، وقوله:﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ (النساء/ ١٥٨)، تقتضي إثبات النهاية والغاية في الذات، وإنما استحق وصف الغاية بـ (إلى)، حين وجد مرفوعٌ ومُصعَّدٌ في مكان يتأتى منه الارتفاع والصعود لكن لما لم يكن ذلك الوصف لأمر تجدد في ذاته، ولا تغييراً له عما استحقه في الأزل، كان إضافته إليه إضافة جائزة صحيحة، فإذا استقرَّ هذا بانَ أن قوله تعالى:﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾ (الفرقان/ ٥٩)، لا يوجد فيه نقل ذاته عما كان عليه في الأزل من استغنائه بنفسه وبقدرته عن مكان، لكن لما حدث ما يقتضي قربه من العرش، وتشريفه له، لا على سبيل الحاجة إليه، أن يضيفه إليه إضافة تعريف وتعظيم لا إضافة حدث وتغيير، وما هو في استغنائه عن المكان في هذا الاستواء، مع جواز كونه موصوفاً به تعظيماً مألوفاً، وارتفاعاً معروفاً، إلا مثل قوله تعالى في تعظيم آدم على إبليس: "مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ" (ص/ ٧٥)، فإن قدرته تعالى المقترنة بإرادته تكفي في إيجاد آدم وهو تعالى مستغنٍ في صنعه وفعله عن آلة تقتضي المماسة والملاصقة، إلا أنه لما أضاف خلق إلى آدم إلى يديه، إضافة حقيقية لا على سبيل التعظيم والتشريف، حيث خصه دون إبليس بصفة تقريب واختصاص تقتضي إبطال حجة إبليس في التفضيل وتثبت لآدم الفضلية على التحقيق، وليس ذلك إلا بإثبات ذاتية تسمى (يداً) اختصه بأن خلقه بها"[(١)].

ويظهر تكلُّف ابن الزاغوني هنا وتناقضه في عدة أمور:

الأمر الأول: أنه يثبت تقابل الصاعد مع المصعود إليه، والمرفوع مع المرفوع إليه، بمسافة وفراغ، وأن الصاعد بجهة تحت، والمصعود إليه بجهة فوق، وكلاهما بحدٍّ وتناهٍ في ذاتيهما، وبما أنه قد صرَّح بأن الصاعد إنما يصعد من مكان، فلابد أن يكون المصعود إليه مع تناهيه بغاية وحدٍّ في مكان مقابل كذلك، وإنما كان يجزؤه أن ينفي المكان عن الحق سبحانه لو أنه نفى

(١) انظر: ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، ص (١٩٧– ١٩٨).

الحدَّ والغاية والتناهي عن ذات الله تعالى وأثبت العلو المطلق، والفوقية المطلقة كما فعل السلف أو أثبت علو الرتبة والمكانة كما صرَّح الخلف، إلا أنه لم يفعل ليقع في التناقض.

الأمر الثاني: أن ابن الزاغوني قد جهد في نفي الكمية والضخامة الجسمية عن ذات الحق سبحانه، وصرَّح بأن الاستواء الذي يثبته ليس على الوجه المعقول من المماسة والحلول والملاصقة، وإنما هو بمعنى العلو على العرش والارتفاع بمقابلة ومسافة، وأن المراد بالاستواء هو الاختصاص بالتعريف والدنو والقرب من العرش، فله سبحانه وتعالى أن يخصَّ ما شاء منه – أي من العرش – بوصف الاختصاص دون ما شاء[1] أ.هـ. وبما أن هذا التقابل، وهذا الدنو، وهذا القرب إنما يكون بالذات الإلهية بحدٍّ وغاية وتناهٍ فيها، فهذا يعني إضافة الكم والضخامة إليها، لا سيما وأن ابن الزاغوني في الموضع الذي ينفي فيه هذه اللوازم، نجده يروي حديث عمر المشكوك في صحته وفيه: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عظم الرب، ثم قال: "إن كرسيه وسع السموات والأرض، وإنه يقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع"[2]، وهو حديث يؤكد ظاهره عقيدة الحلول والمماسة والملاصقة التي ينفيها ابن الزاغوني الذي يعقب عليه بقوله: "وقد روى هذا الحديث عامة أصحاب الحديث في كتبهم التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحة[3]، وتكلموا على توثقة رجاله، وتصحيح طرقه[4]، وقد أوردته في غير هذا الكتاب على وجه لا سبيل إلى دفعه ورده إلا بطريق العناد، ولا طعن في صحته إلا بطريق المكابرة، فأما أنه يفيد ما ذكروه من زيادة أحد المتحاذيين على الآخر بطريق الكمية والجزئية

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص (٢٠٣).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الثالث من المبحث الثاني.

(٣) ومعظم هذه الكتب على منهج ظاهرية الأثرية، ولم يتحر أصحابها في الصحة، بل أخرجوا فيها أحاديث غاية في الغرابة، وكثير منها مروي عن بني إسرائيل، وتخالف الصحيح.

(٤) وهي ليست بصحيحة وفق ما هو مشار إليه في كتب الحديث المعتمدة، وقد سبق تخريجه.

الدالـة علـى الجسـمية، فغيـر صـحيح، لأنـا نقـول إن هـذا المقـدار وهـو (أربـع أصابع) هو الذي خرج عن الاختصاص بوصف الاستواء والدنو والقرب،[1].

وإذا كان هذا هو تخريجه للفظة (يفضل منه) فكيف يخرج لفظة (يقعد) مع ما تفيده من المماسة والاحتواء؟؟!

الأمر الثالث: أننا نجد ابن الزاغوني ينفي المماسة والملاصقة، ثم يثبت بالمقابل صفة اليد على الحقيقة، وأن الله سبحانه خلق آدم بها، وذلك بقوله: "وأنه تعالى أضاف خلق آدم إلى يديه إضافة حقيقية لا على سبيل التعظيم والتشريف، وإنما بإثبات صفة ذاتية تسمى (يداً) على الحقيقة، اختص آدم عليه السلام بأن خلقه بها"[2]، ومعلوم أن كون ذلك كله إنما حصل على الحقيقة الظاهرة أنه قد حصل بمماسة وملاصقة، خاصة أنه يصرِّح بنفي أن تكون إضافة خلقه إلى اليد إنما أتت على وجه التشريف لآدم والتقدير.

الأمر الرابع: ومع كون ابن الزغواني يجهد في نفي المكان عن الحق سبحانه إلا أنه يورد حديث أبي رزين العقيلي المختلف في صحته، ويطلقه على ظاهره ويثبت به جواز السؤال عن الباري تعالى (بأين) إثباتاً منه للأينية وهي (المكان) فهو ينفي الشيء ثم يثبته كما درج عليه في تناقضاته، يقول: والدلالة على ذلك في الحديث المشهور الذي رواه الأئمة، منهم إمامنا أحمد بإسناده عن أبي رزين العقيلي، أنه قال: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق العرش؟ قال: "كان في عماء فوقه ماء وتحته هواء"[3]، والعماء الممدود

(١) انظر: ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، ص (١٠١- ٢٠٢).

(٢) المصدر نفسه (ص ١٩٨).

(٣) الإمام أحمد، المسند (٢٦/ ١٠٨)، حديث رقم (١٦١٨٨)، والترمذي، السنن، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ومن سورة هود، ص (٨٨٧)، حديث رقم (٣١٢٠)، وغيرهما، وقد أخرجوه بلفظ مختلف، من طريق حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حُدس، عن عمه أبي رزين العقيلي، قال: **قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: "كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء، وخلق عرشه على الماء"**. قال الترمذي: قال أحمد بن منيع: قال يزيد بن هارون: العماء: أي ليس معه شيء، وقال الترمذي: "وهذا حديث حسن"، وتفسير العماء بأنه ليس معه شيء، موافق لحديث البخاري في الصحيح، الذي أخبر فيه النبي صلى الله عليه= =وسلم، عن أوَّل الأمر ما كان؟ قال: "كان الله ولم يكن شيء غيره"، حديث رقم (٣١٣٩)، وأما الهواء فهو العدم، أي: كان الله في الأزل موجودا متفردا بوحدانيته وكل ما سواه عدم، وهذا ما عليه =

هو السحاب الرقيق، وقالوا: "فوقه ماء" يعني السحاب، وتحته هواء، يعني: تحت السحاب[١]، وهذا تأكيد أن الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً في السحاب الذي تحته هواء، وفوقه ماء، يعني: سحاباً مملوءاً بالماء، وكما نرى فليس ثمة تأكيد أكثر وضوحاً من هذا على إثبات ابن الزاغوني للمكان خاصة أنه يورد الحديث مصحفاً[٢]، بقوله: "فوقه ماء وتحته هواء" مؤكداً بإيراده هذه الرواية المصحفة اعتقاده بالأينية المكانية، وإلا فالرواية المشهورة في الكتب على ضعفها هي بلفظ: "كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء"[٣]، والهواء هو

=

المحققون من المحدثين وسواهم، وتفسيرهم هذا يدحض قول الظاهرية بأن العماء هو السحاب، الذي يثبت وجود قديم أزلي سوى الله تعالى.

(١) انظر: ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، ص (٢١١).

(٢) أشار إلى هذه الرواية المصحَّفة الإمام الخطابي في كتابه (إصلاح غلط المحدثين)، ص (٢١).

(٣) أشار إلى ضعف الحديث، كثير من النقاد، وبالجملة فهذا حديث لا يحتج به في أمور العقائد لأسباب، منها: ضعف هذا الحديث بسبب تفرُّد الراوي وكيع بن عُدس وقيل حُدس، وهو مجهول لم يرو عنه إلا يعلى بن عطاء، فليس له إلا راوٍ واحد، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "قال ابن قتيبة في اختلاف الحديث: وكيع بن عُدس غير معروف، وقال ابن القطان: مجهول الحال" (كتاب تهذيب التهذيب: ١١ / ١١٥)، وقال الحافظ ابن حبان عقب روايته الحديث: "وهم في هذه اللفظة حماد بن سلمة ... يريد به أن الخلق لا يعرفون خالقهم من حيث هم إذ كان الله ولا زمان ولا مكان، ومن لم يعرف له زمان ولا مكان ولا شيء معه لأنه خالقها كان معرفة الخلق إياه كأنه كان في عماء عن علم الخلق، لا أن الله كان في عماء، إذ هذا الوصف شبيه بأوصاف المخلوقين" (كتاب صحيح ابن حبان ٨/٤)، وكأنه بذلك يشير إلى الرواية التي وردت بلفظ القصر (عمى)، قال الحافظ ابن الجوزي: "العماء السحاب، واعلم أن الفوق والتحت إنما يرجعان إلى السحاب لا إلى الله تعالى، و(في) بمعنى فوق، والمعنى: كان فوق السحاب بالتدبير والقهر، ولما كان القوم يأنسون بالمخلوقات، سألوا عنها، والسحاب من جملة خلقه، ولو سئل عما قبل السحاب، لأخبر أن الله تعالى كان ولا شيء معه، كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : "كان الله سبحانه وتعالى ولا شيء معه "، ولا نختلف أن الجبار تعالى لا يعلوه شيء من خلقه بحال، وأنه لا يحلُّ في الأشياء بنفسه، ولا يزول عنها، لأنه لو حلَّ بها كان منها، ولو زال عنها لنأى عنها. (كتاب دفع شبه التشبيه، ص ٥٧–٥٨)، وحين حسَّن الترمذي الحديث كما مرَّ في الهامش رقم (١٢١)، فإنه فسَّر العماء بأنه: "ليس معه شيء"، ولم يفسره بالسحاب، وفي تحسينه نظر، للاضطراب الحاصل فيه من جهة السند، والاختلاف الحاصل في اسم الراوي (وكيع)، ومن جهة المتن الذي اضطرب باختلاف ألفاظه، وبالتصحيف الوارد عليه، كما في رواية ابن الزاغوني.

العدم، وأما (العماء) بالمدِّ فهو مفسَّرٌ بلفظ: (العمى) بالقصر، أي: في عمى وغيب عن خلقه، وعلى اعتبار الممدود فمعناه أنه ليس معه شيء.

المطلب الثالث: اتجاه يحقق ألفاظ الاستواء والعلو والفوقية والنزول وفق الظاهر المعهود في الشاهد ويرتب عليها القول بجميع لوازمها في الشاهد من التناهي والحدِّ والحركة والانتقال والمماسة والقعود والجلوس والمكان وخلافها

ويمثل هذا الاتجاه من ظاهرية الأثرية، الفقيه أبو عبدالله الحسن بن حامد الحنبلي، الملقب بالوراق، والمشهور بابن حامد الحنبلي، (٤٠٣) هـ، وهو شيخ الحنابلة ومفتيهم في بغداد، وأحد أبرز من غالى في تحقيق ظواهر نصوص الاعتقاد وفق لوازم الشاهد، على علو شأنه في الفقه، وقد أتى بأشياء منكرة في العقيدة لم يوافقه عليها أخصُّ تلامذته وأبرزهم وهو القاضي أبو يعلى الفراء صاحب كتاب: (إبطال التأويلات لأخبار الصفات) مع ظاهريته الواضحة في هذا الكتاب، فقد أثبت ابن حامد أخبار الصفات صحيحها وضعيفها، وحققها وفق الظاهر، وأثبت لوازمها وفق المعهود منها في الشاهد، من الحركة والانتقال والنزول، والمماسة والقعود والجلوس، والحدِّ والتناهي، والمكان وخلافها، مما تفاوتت أقوال ظاهرية الأثرية من الحنابلة في إثباته وفق ما تقدم ذكره، فعنده أنه سبحانه وتعالى بذاته مستوٍ على العرش، وبذاته ينزل إلى السماء الدنيا، وأن نزوله بحركة وانتقال وخلو للعرش منه[1]، وهو ما خالف به قول إمام المذهب أحمد بن حنبل، الذي رواه عنه ابن أخيه حنبل بن إسحاق بن حنبل، من أن نزوله يعني نزول قبول وإجابة، لما ثبت من لزوم صفة الاستواء له سبحانه، وهو استواء كما أخبر لا كاستواء البشر، وفق مذهب أئمة السلف في التفويض الذي لم يخرج عنه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى قيد أُنملة، ومع كون غير واحد من ظاهرية الأثرية لم يقبل هذا التصريح من ابن حامد، ومنهم أبو يعلى الفراء، وابن الزاغوني، فضلاً عن عقلاء الحنابلة وكبار فقهائهم الذين التزموا منهج إمامهم في التفويض، إلا أن هذا الشطح في

(١) انظر: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة، ص (٢٥٨). وذلك فيما ينقله عن ابن حامد، من كتابه أصول الدين.

تحقيق الظاهر، إنما هو مذهب قائم فيهم، ويعبر عنه عدد غير قليل من ظاهرية الأثرية، وهو على بُعده، غير أنه أكثر انسجاماً مع أصولهم في تحقيق ظواهر الألفاظ، وأبعد عن التناقض الذي وقع فيه كثير منهم، حين ينفون الشيء، ثم يعودون فيثبتونه، فهذا الاتجاه يحقق ظواهر النصوص الذاتية، وفق مقتضياتها في الشاهد، ويثبتون لوازمها كاملة كما هي فيه، حتى أنهم أثبتوا استراحة الرب بعد إتمامه خلق السماوات والأرض في اليوم السابع، كما أثبتها اليهود، وقد وجدنا محمود الدشتي الحنبلي (٦٦٥) هـ، في كتابه (إثبات الحدَّ لله)[١] يجهد في إثباته صحة حديث قتادة بن النعمان، حين دخل على أبي سعيد الخدري رضي الله عنهما، فوجده مستلقياً، رافعاً رجله اليمنى على اليسرى، فقرصه قرصة شديدة، فقال أبو سعيد: سبحان الله يا ابن أمّ قد أوجعتني فقال له قتادة: ذاك أردَّت، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إن الله عز وجل لما قضى خلقه استلقى، ووضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال: لا ينبغي لأحد من خلقه أن يفعل هذا"، فقال أبو سعيد: لا جرم والله لا أفعله أبداً[٢] وما هذه الروايات وأمثالها إلا اقتباساً حرفياً عن مرويات أهل الكتاب دون تبصر، ولا ندري أين مبلغ هذه الرواية من قول الحق سبحانه في محكم تنزيله: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ (ق/ ٣٨)، قال الإمام الطبري: لغوب أي: نصب وتعب، وقد أكذب الله تعالى في هذه الآية اليهود، وأهل الفرى على الله، وذلك أنهم قالوا: إن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثم استراح اليوم السابع، وذلك عندهم يوم السبت، وهم يسمونه يوم الراحة[٣].

---

(١) انظر: محمود الدشتي، إثبات الحدِّ لله، ص (٢٤٤- ٢٤٥).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٤٨/ ٥٦٨)، والطبراني في المعجم الكبير (١٩/ ١٣/ ١٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ١٩٨/ ٧٦١) وقال البيهقي: "فهذا حديث منكر ولم أكتبه إلا من هذا الوجه".

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تفسير الطبري، سورة (ق) الآية (٣٨).

المبحث الرابع: الأصل الثالث في نقد عقيدة إثبات التناهي في الذات الإلهية أن ظاهرية الأثرية بنوا هذه العقيدة على نقول متناقضة في ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل

فقد اختلفت الأقوال عن الإمام أحمد بن حنبل في نسبة الحدِّ والتناهي لله تعالى، شأن كثير من المسائل التي نقلها عنه التلاميذ في الاعتقاد، ولذلك جاءت أقوال ظاهرية الأثرية من الحنابلة وسواهم من بعده متضاربة غير متفقة، كما رأينا في الأصلين السابقين، حين نفى القاضي أبو يعلى الحنبلي الحدَّ والجهة عن الله تعالى، ثم عاد وأثبتها له أبو الحسن ابن الزاغوني الحنبلي، وهكذا هو الأمر في نزول الرب تعالى كل يوم إلى السماء الدنيا، بين من ينقل عنه قوله إنه نزول ذات بلا كيف، ومن ينقل إنه نزول إجابة، وذلك أن معظم المسائل التي رواها التلاميذ عن الإمام أحمد في الاعتقاد قد أتت بصورة إجابات على سؤالات، ومعلوم أن الإجابة من العالم على سؤال السائل تتنوع بحسب تنوع حال هذا السائل، لذلك يقع فيها الاختلاف أحياناً، كما يحصل مقابلها اختلاف في الفهم من قبل التلامذة الدارسين، وأحياناً يقع خطأ في الفهم لديهم وسوء مقاربة للمسائل المجاب عنها، إلا ما كان من حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني المتوفى سنة (٢٦٣ هـ) وهو ابن أخي الإمام أحمد، فقد لازم عمه الإمام طويلاً، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، حتى تبصر منهجه في الاعتقاد ورواه رواية متقنة أتت موافقة لما عليه كبار أئمة السلف في التفويض والتنزيه، وبصورة تليق بمقام هذا الإمام الجليل وبعلمه الواسع، وهنا نورد مطلبين:

المطلب الأول: ترجيح منهج التفويض لدى الإمام أحمد وفق ما يرويه عنه أخص تلامذته حنبل وأن التفويض على خلاف منهج الظاهرية في التحقيق وفق الظاهر

فقد روى حنبل بن إسحاق بن حنبل، قال: قال عمي: نحن نؤمن بالله تعالى مستوٍ على العرش كيف شاء، وكما شاء، بلا حدٍّ ولا صفة يبلغها واصف، أو يحدُّه بها أحدٌ، فصفات الله هي كما وصف بها نفسه ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ ﴾ (الأنعام/ ١٠٣)، فلا تدركه الأبصار بحدٍّ ولا غاية، وليس من الله تعالى شيء محدود[١].

وروى حنبل، قال: سألت عمي أبا عبدالله عن الأحاديث التي تُروى: "أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا"، و "أن الله يُرى" و "أن الله تعالى يضع قدمه"، وما أشبه هذه الأحاديث، فقال أبو عبدالله: نؤمن بها ونصدق، ولا كيف ولا معنى، ولا نردُّ منها شيئاً، ونعلم أن ما جاءت به الرسل حق، ونعلم أن ما ثبت عن الرسول حقٌ، إذا كانت بأسانيد صحيحة، ولا نردُّ على قوله، ولا نصف الله تعالى بأعظم مما وصف به نفسه بلا حدٍّ ولا غاية[٢]، أي بلا تناهٍ في الذات، وهذا هو التفويض، الذي هو إثبات ونفي، إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي أن يكون المثبت وفق الظاهر المعهود في الشاهد، ففي التفويض إثبات للفظ، وتفويض للمعنى والكيف، وهو حدٌّ يميزه عن تحقيق الظاهر، الذي هو إثبات للفظ ولمعناه وفق الظاهر المعهود في الشاهد، وإثبات لوازمه، مع نفي الكيفية عنه ليس إلا، وهو نفي لا يغني في تنزيه الله وتقديسه عن مشابهة خلقه شيئا.

وهذا المنهج في التفويض المروي عن الإمام أحمد هو غير ما ابتدعه ظاهرية الأثرية من الإثبات في مقابل التفويض الذي اعتبروه تجهيلاً ومقابل

(١) انظر: عادل آل حمدان، الرد على منكر الحدِّ من كلام الشيخ ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية، ص (٣١١- ٣١٧).

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص (٣١٨).

التأويل الذي اعتبروه تعطيلاً، فحدُّ الإثبات عندهم هو إثبات اللفظ ومعناه وفق الظاهر المعهود منه في الشاهد ونفي كيفيته، وهو تحقيقه بقولهم: له يدٌ وهي يدٌ على الحقيقة بلا كيف، فالتحقيق بدعة، إذ لا حقيقة لليد إلا كونها جزءاً من ذات، وهذا محض تشبيه في كون ذات الله كذوات البشر في الصورة، والاختلاف في الكيف إنما هو واقع بالحجم ليس إلا.

ويتأكد منهج الإمام أحمد في التفويض، من خلال ما يرويه حنبل عنه في أصول الاعتقاد وأن معرفة الله سبحانه إنما تكون بمعرفة صفاته الدالة عليها أسماؤه، لا بتكلف علم ذاته التي لا تدركها الأبصار، ولا تحيط بها الأفكار، قال حنبل: قال عمي أبو عبدالله في قوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾(البقرة/ ٢٥٥)، وقوله:﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ ﴾ (الحشر/ ٢٣): هذه صفات الله وأسماؤه تبارك وتعالى[١].

وإنما أتت رواية الحدِّ والتناهي في الذات عن الإمام أحمد من طريق تلميذيه أبي بكر الأثرم المتوفى (٢٧٣ هـ) وأبي بكر أحمد بن محمد المروزي المتوفى سنة (٢٧٥ هـ) وقد وردت الرواية بصورة سؤال عن قول محكي عن عبد الله بن المبارك، قال الأثرم: قلت لأحمد: يُحكى عن ابن المبارك أنه قال: نعرف ربنا فوق السماء السابعة على عرشه بحدٍّ؟ فقال أحمد: هكذا هو عندنا، وفي حكاية المروزي لهذا السؤال قال: ذُكر لأحمد قول ابن المبارك: نعرف الله على العرش بحدٍّ، فقال أحمد: بلغني ذلك، وأعجبه[٢]، وهنا أمور نوردها على هاتين الروايتين:

الأمر الأول: أن الإجابة على السؤالات في العادة لا تحكي منهج المجيب، لأنها في الغالب تراعي حال السائل، ومعلوم عن الإمام أحمد أنه كان ينهي عن التوسع في الكلام ويميل إلى التقليل منه، ويجيب في الاعتقاد

(١) انظر: المرجع نفسه، ص (٣٢٠- ٣٢١).
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص (٣١٨).

إجابات مقتضبة منعاً للخوض في مسائله، الأمر الذي قد يؤدي إلى أن يفهم الحاضرون خلاف مقصده، وقد حصل مثل هذا لدى سؤال الإمام أحمد عمن يقول: القرآن غير مخلوق، وألفاظنا به مخلوقة، قال أحمد في جوابه: القرآن كيف ما تُصرف فيه غير مخلوق وأما أفعالنا فهي مخلوقة(١) ففهم بعض من سمع هذا الكلام أن الإمام أحمد قد قصد بكلامه هذا الإشارة إلى أن ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة، مع أنها أفعال عباد قرر البخاري في كتابه: (خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) أنها مخلوقة، ونقل تفريق الأئمة بين اللفظ الذي هو أفعال عباد مخلوقة، وبين الملفوظ الذي هو كلام الله القديم، يقول الإمام البخاري: "سمعت عبد الله بن سعيد – يقصد ابن كلاب المتوفى (٢٤٢هـ) إمام المتكلمين في عصره – يقول: سمعت يحيى بن سعيد – يقصد يحيى بن سعيد القطان المتوفى (١٩٨هـ) أمير المؤمنين في الحديث – يقول: ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة، حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة، فأما القرآن المتلو المبيَّن المثبت في المصاحف، المسطور في المكتوب، الموعى في القلوب، فهو كلام الله ليس بخلق"(٢)، فروى تلاميذ الإمام أحمد عنه ما فهموه على خلاف قصده مع أنه ما قصد منه إلا التوجيه لعدم الخوض في التفريق بين اللفظ والملفوظ كي لا يؤدي ذلك إلى القول بخلق القرآن، فقد روى البيهقي عنه إنكاره على من يقول: لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن، وإلا فقد ثبت عن الإمام أحمد قوله: اللفظ محدث مستدلاً بقوله تعالى:﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾(ق/ ١٨)، أما القرآن الذي هو الملفوظ فمن قال عنه إنه محدث فقد كفر(٣).

الأمر الثاني: أن الأثرم قد حكى قول عبد الله بن المبارك بصيغة التضعيف فقال: "يُحكى" إشارة إلى أن هذا القول لا يرتقي إلى درجة الصحة عنده.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج (١٠)، ترجمة الإمام أحمد.

(٢) الإمام البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، ص (٢٦).

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج (١٠)، ترجمة الإمام أحمد.

الأمر الثالث: الفهم الصحيح لقوله: "على عرشه بحدٍّ" على فرض صحة الرواية أن نسبة الحدِّ للعرش وليس للذات العلية، التي صرَّح بروايات حنبل عنه أنها عظيمة لا تدركها حدود ولا غايات، والتصريح آكد في تعقل منهج الإمام أحمد في الاعتقاد من الإجابة عنه بسؤال.

الأمر الرابع: أن قول المروزي: "وأعجبه" قد أتى على نحو ما فهم، ولا يفيد قصد الإمام أحمد له بالمطلق وبهذا يترجح ما رواه حنبل بن إسحاق عن عمه الإمام في باب الاعتقاد لموافقته اعتقاد أئمة السلف في التفويض من جهة، ولأنه تصريح وقول مباشر مقصودٌ لذاته وليس إجابة عن سؤال من جهة أخرى، وأنت تعجب من محاولة بعض ظاهرية الأثرية تكلُّف الجمع بين القولين المذكورين عن الإمام أحمد في باب الحدِّ، على نحو ما فعل القاضي أبو يعلى الحنبلي، مع أنه صرَّح في كتابه (إبطال التأويلات) بنفي الحدِّ والجهة عن الله تعالى، فأشار إلى أن الإمام أحمد حين نقل عنه القول بالحدِّ إنما قصد إثبات الحدِّ من الجهة التي تلي العرش وتباشر صفحته، وحين نقل عنه القول بنفي الحدِّ إنما قصد نفي الحدِّ من الجهات الأخرى[1]، فهذا يناقض ما صرَّح به الإمام أحمد نفسه في رواية حنبل حين قال: "وليس من الله شيء محدود" لأنه ليس في جهة، كما يناقض هذا التخريج ما نقله عنه أبو داود السجستاني المتوفى سنة (٢٧٥ هـ)، وهو أحد من نقل عن الإمام أحمد القول بالحدِّ، قال أبو داوود: جاء رجل إلى أحمد بن حنبل فقال: لله تبارك وتعالى حدٌّ؟ قال: نعم، لا يعلمه إلا هو[2]، فهذا تصريح بأنه لا يعلم حدَّه إلا هو، وعلى قول أبي يعلى، فالحدُّ من جهة سفل التي تقابل العرش معلوم لعقول البشر، وهو قياس على الشاهد، جلَّ الله وتنزه عنه، وبالمحصلة فراوية أبي داود هنا لم تختلف في صورتها عن رواية الأثرم والمروزي، من حيث كونها إجابة عن سؤال، وهي مختلفة عن صوره رواية حنبل الراجحة.

(١) انظر: عادل آل حمدان، الرد على منكر الحدِّ، ص (٣٢٢- ٣٢٣).

(٢) المرجع نفسه ص (٣٢٢).

المطلب الثاني: أن القول الثابت عن الإمام أحمد في التفويض والذي نقله عنه تلميذه حنبل قد أتى موافقا لمنهج علماء السلف في الاعتقاد وهو ينتمي إلى مدرستهم

فمذهب أئمة السلف وأهل الحديث، والمتكلمين من أهل السنة والجماعة، هو إنكار الحدِّ وما يقتضيه من الجهة والغاية والتناهي في ذات الحق سبحانه، صرَّح بذلك كلٌّ من عبدالله بن سعيد بن كلاب (٢٤٢ هـ) وأبو العباس القلانسي (٢٧٥ هـ) وأبو الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ) وأبو منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ) والحافظ محمد بن حبان البستي (٣٥٤ هـ) وأبو سليمان الخطابي (٣٨٨ هـ) وأبو بكر ابن الباقلاني (٤٠٣ هـ)، والحافظ أبو بكر البيهقي (٤٥٧ هـ)، والخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ)، وصولاً إلا الحافظ ابن كثير (٧٧٤ هـ)، وابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ)، وسواهم كثير من أئمة الدين وفقهاء الملة وحفاظها ومفسروها ومتكلموها، ونقلوا في كتبهم بصورة متضافرة لا تقبل الشك تصريح أئمة السلف بذلك.

وطريق هؤلاء الأئمة في الصفات أنهم لا يحتجون إلا بما ورد ذكره منها في القرآن الكريم والسنة المتواترة وما ورد في أخبار الآحاد موافقاً لهما، أما ما ورد في الأخبار الصحيحة المحضة غير المتواترة ولا المشهورة، مما ليس له مستند ولا معضد ولا قرينة مقوية من النصوص المتواترة ولا من القرائن المعتمدة في بابها، فلا يُحتج به في باب الصفات، وهي طريقة أبي الوفاء ابن عقيل (٥١٣هـ)، أحد كبار فقهاء الحنابلة، وتابعه عليها أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي الحنبلي (٥٩٧هـ)، وطريقة ابن حزم الأندلسي الظاهري (٤٥٦هـ)، قبلهما، يقول الإمام أبو سليمان الخطابي: "ومما يجب أن يُعلم في هذا الباب ويحكم القول فيه: أنه لا يجوز أن يُعتمد في الصفات إلا الأحاديث المتواترة والمشهورة التي قد ثبتت صحة أسانيدها وعدالة ناقليها، فإن قوماً من أهل الحديث – يعني: ظاهرية الأثرية – قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ، فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها كحديث

شريك، وما رواه من لفظ شاذ في حديث المعراج: "فأعود إلى ربي فأجده في **مكانه**"، فزعموا على هذا المعنى أن لله تعالى مكاناً، تعالى الله عن ذلك، وإنما هذه لفظة تفرَّد بها في هذه القصة شريك بن عبدالله بن أبي نمرة، وخالفه أصحابه فيها ولم يتابعوه عليها، وسبيل هذه الزيادة أن تُردَّ ولا تُقبل لاستحالتها، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له في روايته كخلاف البيّنة، وإذا تعارضت البيّنتان سقطتا معاً، ومن هذا الباب كذلك: أن قوماً قد زعموا أن لله حداً، وكان أعلى ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك، وهي: قال علي بن الحسن بن شقيق: قلت لابن المبارك: نعرف ربنا بحدٍّ أو نثبته بحدٍّ، فقال: نعم بحدٍ، فجعلوه أصلاً في هذا الباب، وزادوا الحدَّ في صفاته، تعالى عن ذلك، وسبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون قول أحدٍ من الناس كائناً من كان عَلَت درجته أو نزلت، تقدم زمانه أو تأخر، لأنها لا تدرك من طريق القياس ولا الاجتهاد، ولا من طريق مقتضى الكلام، فيكون لقائل فيها مقال، أو لناظر مجال، على أن هذه الحكاية قد رويت لنا أنه قيل له: أتعرف ربنا بجدٍ؟ بالجيم، قال: نعم نعرف ربنا بجدٍ، بالجيم لا بالحاء"(١).

وفي شرحه لسنن أبي داوود، في الحديث الذي يرويه جبير بن مطعم عن أبيه عن جده، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي، فقال: جهدت الأنفس، وضاعت العيال، ونهكت الأموال، وهلكت الأنعام، فاستسق لنا، فإنا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ويحك! أتدري ما تقول؟ ... ويحك! إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك! أتدري ما الله؟ إن عرشه على سماواته لهكذا، – وقال بأصابعه مثل القبة عليه – وإنه ليئط به

(١) المرجع نفسه، ص (٣٢٩– ٣٣١).

أطيط الرحل بالراكب"[(١)]، يقول أبو سليمان الخطابي: "هذا الكلام إذا جرى على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية، والكيفية عن الله وصفاته منفية، فعقل أنه ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة – وفق المعهود ظاهرا في الشاهد – ولا تحديده على هذه الهيئة، وإنما هو كلام تقريب أريد به تقرير عظمة الله وجلاله سبحانه، وإنما قصد به إفهام السائل من حيث يدركه فهمه إذ كان أعرابيا جلفا لا علم له بمعاني ما دقَّ من الكلام، وبما لطف منه عن درك الأفهام، وفي الكلام حذف وإضمار – على لغة العرب الفصيحة – فمعنى قوله: "أتدري ما الله؟"، معناه: أتدري ما عظمة الله وجلاله؟، وقوله: "ليئط به" معناه: أنه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به، إذ كان معلوما أن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله، فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله، وارتفاع عرشه، ليعلم أن الموصوف بعلو الشأن وجلالة القدر وفخامة الذكر، لا يجعل شفيعا إلى من هو دونه في القدر وأسفل منه في الدرجة، وتعالى الله أن يكون مشبها بشيء، أو مكيَّفا بصورة خلق، أو مدركا بحدٍّ – أو متناهيا في الذات – ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[(٢)]، "على أن هذا الحديث ليس مما يرتقي سنده لإثبات عقيدة، فقد ذكره الإمام البخاري في كتابه (التاريخ)، ولم يدخله في الجامع الصحيح"[(٣)].

ثم يوضح أبو سليمان الخطابي منهج أئمة السلف في التفويض، وأنه بإمرار هذه الألفاظ الذاتية دون أن يفسروها أو يحققوها وفق الظاهر منها في الشاهد، والإمام أحمد بن حنبل منهم، يقول: "ومذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء – الذين منهم أحمد بن حنبل – أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها وأن لا يريغوا لها المعاني – بتحقيقها وفق المعهود منها ظاهرا

(١) أبو داوود، السنن، كتاب شرح السنة، باب في الجهمية، حديث رقم (٤٧٢٦).
(٢) أبو سليمان الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داوود، ج (٤)، ص (٣٠١-٣٠٢).
(٣) المصدر نفسه.

في شاهد الخلق – ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها، فقد حدث الإمام عبد الرحمن الأوزاعي (١٥٧هـ) وغيره من أئمة السلف: كان مكحول الدمشقي (١١٢هـ) وابن شهاب الزهري (١٢٤هـ) يقولان: أمروا الأحاديث كما جاءت"[١].

يقول الخطابي: "وهذا من العلم الذي أُمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله عز وجلّ في كتابه، فقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ ﴾ (آل عمران/٧)، فالمحكم من الكتاب يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم بالظاهر، ونوكل باطنه إلى الله سبحان، وهو معنى قوله تعالى في الآية نفسها: "وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"، وهذا حظهم في العلم بها، أن يقولوا ذلك، .... وقد زلّ بعض شيوخ أهل الحديث – من ظاهرية الأثرية – ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث النزول، ثم أقبل يسأل نفسه عليه فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء؟ قيل له: ينزل كيف شاء، فإن قال: هل يتحرك إذا نزل أم لا؟ فقال: إن شاء تحرك، وإن شاء لم يتحرك، قال الخطابي: وهذا خطأ فاحش، فالله لا يوصف بالحركة، لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من أعراض الحدث وأوصاف المخلوقين، والله تعالى متعالٍ عنهما ليس كمثله شيء، فلو جرى هذا الشيخ – عفا الله عنا وعنه – على طريقة السلف الصالح، ولم يدخل نفسه فيما لا يعنيه، لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش"[٢].

(١) المصدر نفسه، ج (٤) ، ص (٣٠٤).
(٢) المصدر نفسه، ج (٤) ، ص (٣٠٤-٣٠٥).

الخاتمة

وقد توصلت من خلال عرض محتوى البحث إلى أهم النتائج، وهي وفق الآتي:

١- أن الوجود يتقابل بالضرورة العقلية بين الوجود المتناهي وهو الوجود الحادث، وبين الوجود اللامتناهي وهو الوجود القديم.

٢- أن الوجود اللامتناهي هو بالضرورة العقلية واجب لذاته لا يستمد وجوده من غيره، وهو لذلك واحد لا يقبل الاثنينية ولا الكثرة ولا الاتحاد ولا الاجتماع.

٣- أن أهم ما يميز الوجود المتناهي هو كونه يقبل القسمة طردا حتى يتلاشى وفق الرؤية المعاصرة بشأن نشؤ الأجسام المادية والحيَّة، فالأولى تنقسم طردا حتى تبلغ ذراتها التي تتكوَّن منها، ثم الذرة نفسها تتلاشى لأنها طاقة تحكم وتضبط العلاقة بين جسيماتها والطاقة لا محالة تنفد، وأما الثانية (الأجسام الحيَّة)، فهي تنقسم طردا حتى تبلغ خلاياها التي تتكوَّن منها، ثم الخلية نفسها تتلاشى حيث إنها مكوَّنة من مجموعة كروموسومات وجينات وحمض نووي وخلافها، أو أن هذه الأجسام تقبل القسمة حتى تصل في انقسامها إلى جزء لم يعد قابلا للانقسام ولا التجزؤ، يطلق عليه في الفلسفة القديمة والوسيطة مصطلح (الجوهر الفرد)، وهو لا يرى بالعين المجردة.

٤- أن من أهم ما يميز الوجود المتناهي كذلك هو كونه مركَّبا ومؤلفا من مجموعة أجزاء متفاعلة مع بعضها ومتحدة، وهو ما يحكم بالضرورة العقلية أنه وجود ممكن وحادث، وليس بواجب ولا قديم.

٥- أسماء الله تعالى الحسنى، التي هي أسماء ذات، معظمها ورد بصيغة (فعيل) مثل: (العلي – العظيم – الكبير ...)، وهي صيغة مبالغة لا ترد على تقابل وتفيد بلوغ المعنى أقصاه، بلا قيد ولا تناهٍ، وحتى ما ورد منها بصيغة (أفعل التفضيل)، مثل: (الأعلى – الأكبر ...)، ففي أرجح وجوه اللغة فإنه يراد منها المبالغة كذلك.

٦- أن منهج علماء أهل السنة والجماعة، من علماء السلف الكبار، وعامة المتكلمين والأصوليين والمفسرين والمحدثين، قائم على مبدأ التصريح

بعدم تناهي وجود ذات الله تعالى، وأن وجود الذات الإلهية هو وجود مطلق.

٧- أن أوَّل من أظهر مبدأ التناهي في الذات الإلهية هم فرق المجسمة والمشبهة.

٨- أن اعتقاد تناهي الذات الإلهية قد تسلل من فرق المجسمة والمشبهة إلى مدرسة ظاهرية الأثرية من مدارس أهل السنة والجماعة العقدية، وقد وجد ظاهرية الأثرية ما يؤيد اعتقادهم هذا بالنصوص الذاتية المتشابهة، التي تضيف إلى الله تعالى العلو والفوق والنزول والمجيء والاتيان والاستواء، وخلافها ....، وفسروها على ظاهرها وفق المعلوم منها من شاهد الخلق، وحملوا لوازم وجود الخلق من التقابل والجهة، على وجود الحق تعالى، مع أنه لا يقاس في أصول العقيدة غائب بشاهد، فهو قياس مع الفارق، إذ الحق سبحانه "ليس كمثله شيء".

٩- أن مدرسة ظاهرية الأثرية من مدارس أهل السنة والجماعة العقدية، ما تزال إلى يومنا هذا تطرح عقيدة التناهي في الذات الإلهية وتدافع عنها في المنتديات العلمية، وتنشرها في المطبوعات البحثية، والرسائل الجامعية، وتخلط في ذلك بين منهج السلف في التفويض، ومنهج ظاهرية الأثرية في الإثبات والتحقيق، فالأول وهو (التفويض)، يقوم على التنزيه الخالص، وأما الثاني (الإثبات والتحقيق)، فهو أقرب إلى التشبيه.

١٠- أنه لا بد في العصر الحديث من إعادة بناء قواعد الاعتقاد على أصل (التفويض)، الذي يسير مع النصوص المحكمة، فيثبتها كما هي، ويفوض في معاني النصوص المتشابهة وفي كيفيتها، ويكل العلم بها إلى الله تعالى، مع اعتقاد أن ظاهرها وفق ما هو قائم في شاهد الخلق ليس هو المراد منها، بحقيقة، "ولم يكن له كفوا أحد"، وهو منهج علماء السلف، وهو يختلف اختلافا جوهريا عن منهج (الإثبات والتحقيق) الذي تدعو إليه مدرسة ظاهرية الأثرية، القائم على تحقيق معنى النصوص الذاتية وإثباتها وفق الظاهر المعلوم منها في الشاهد، وتفويض الكيف فقط.

قائمة المصادر والمراجع

١- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد (٦٠٦هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، (١٢) ج، ط: (١)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط وآخرون، السعودية: مكتبة الحلواني، ١٩٦٩.

٢- الإسفراييني، أبو المظفر (٤٧١ هـ)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ط: (١)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.

٣- الأصبهاني، أبو الشيخ عبد الله بن محمد، (٣٦٩ هـ)، كتاب العظمة، ط: بلا، تحقيق: مصطفى عاشور ومجدي السيد إبراهيم، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ت: بلا.

٤- الأصبهاني، أبو الشيخ عبد الله بن محمد، (٣٦٩ هـ)، كتاب العظمة، (٥) ج، ط: (١)، تحقيق: رضاء الله المباركفوري، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨ هـ.

٥- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (٤٣٠ هـ)، معرفة الصحابة، (٧) ج، ط: (١)، تحقيق: عادل العزازي، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٨.

٦- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (١٢٧هـ)، روح المعاني (تفسير الألوسي)، (١٦) ج، ط:(١)، تحقيق: علي عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

٧- البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦ هـ)، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، (٩) ج، ط: (١)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٨- البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦ هـ)، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، ط: (٣)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠.

٩- البزَّار، أبو بكر أحمد بن عمرو (٢٩٢ هـ)، مسند البزار (البحر الزخَّار)، (١٨) ج، ط: (١)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩.

١٠- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩ هـ)، تفسير الأسماء والصفات، (٣) ج، ط:(١)، تحقيق: إدارة البحوث بأوقاف دبي، دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ٢٠٠١.

١١- البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن الحنفي (١٠٩٨ هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام، ط:(١)، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مصر: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٤٩.

١٢- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٤٥٨ هـ)، الأسماء والصفات، (٢) مجلدان، ط: (١)، تحقيق: عبدالله الحاشدي، جدة: مكتبة السوادي، ١٩٩٣.

١٣- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٤٥٨ هـ)، البعث والنشور، ط: (١)، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٦.

١٤- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٤٥٨ هـ)، شعب الإيمان، (١٤) ج، ط: (١)، تحقيق: د. عبد العلي حامد ومختار الندوي، الهند، الدار السلفية، ٢٠٠٣.

١٥- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩ هـ)، سنن الترمذي، ط: (١)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

١٦- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد الفهري (٦٤٤هـ)، شرح معالم أصول الدين، ط: (١)، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ٢٠١١.

١٧- الجسر، الشيخ نديم حسين (١٩٨٠م)، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ط: بلا، لبنان: دائرة أوقاف طرابلس، ت: بلا.

١٨- الجندي، د. طه محمد، التناوب الدِلالي بين صيغ الوصف العامل، ط: (١)، مكتبة عين الجامعة، منشور بـ (ebook.univeyes.com/109544/pdf)
١٩- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (٣٩٢ هـ)، الخصائص، (٣) ج، ط: (٤)، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ت: بلا.
٢٠- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (٥٩٧ هـ)، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة، ط: بلا، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصر: المكتبة التوفيقية، ت: بلا.
٢١- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن البيِّع (٤٠٥ هـ)، المستدرك على الصحيحين، (٤) ج، ط: (١)، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
٢٢- ابن حبان البستي، أبو حاتم محمد (٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، وهو بترتيب: الأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي (٧٣٩هـ)، المسمى: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (١٨) ج، ط: (١)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.
٢٣- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (٨٥٢ هـ)، تقريب التهذيب، ط: (١)، تحقيق: محمد عوامة، سوريا: دار الرشيد، ١٩٨٦.
٢٤- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (٨٥٢ هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (١٣) ج، ط: (١)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ.
٢٥- ابن حنبل، الإمام أحمد بن محمد (٢٤١ هـ)، المسند، ط: (١)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
٢٦- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (٣١١ هـ)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، (٢) مجلدان، ط: (٥)، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤.

٢٧- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (٣٨٨هـ)، إصلاح غلط المحدثين، ط: (٢)، تحقيق: د. حاتم الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

٢٨- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (٣٨٨هـ)، معالم السنن شرح سنن أبي داوود، (٤) ج، ط: (٣)، تحقيق: عبد السلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

٢٩- الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد (٣١١هـ)، كتاب السنة، (٧) ج، ط: (١)، تحقيق: د. عطية الزهراني، الرياض: دار الراية، ١٩٨٩.

٣٠- الدارمي، عثمان بن سعيد (٢٨٢ هـ)، الرد على بشر المريسي العنيد، ط: (١)، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٥٨هـ.

٣١- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (٣٨٥ هـ)، كتاب النزول، ط: (١)، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، حقوق النشر محفوظة للمحقق، ١٩٨٣.

٣٢- أبو داوود السجستاني، سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ)، سنن أبي داوود، ط: (١)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

٣٣- الدشتي، أبو محمد محمود بن أبي القاسم (٦٦٥ هـ)، إثبات الحدِّ لله عز وجل وأنه قاعد وجالس على العرش، ط: (٢)، تحقيق: مسلط العتيبي وعادل آل حمدان، جدة: الحقوق محفوظة للمحقق، ١٤٣٦هـ.

٣٤- ابن راهوية، إسحاق بن إبراهيم (٢٣٨ هـ)، مسند إسحاق بن راهوية، (٥) ج، ط: (١)، تحقيق: د. عبد الغفور البلوشي، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ١٩٩١.

٣٥- ابن الزاغوني، أبو الحسن علي بن عبيد الله البغدادي (٥٢٧ هـ)، الإيضاح في أصول الدين، ط: (١)، تحقيق: د. أحمد السائح ود. إحسان مرزا، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.

٣٦- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (٣١١هـ)، تفسير أسماء الله الحسنى، ط: (١)، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٧٩.

٣٧- شحاته، د. حسين خميس، الأبنية الصرفية الدالة على المبالغة من غير صيغ المبالغة، بحث منشور بـ:
(fjhj.journals.ekb.eg/article_93367_bef1dd23511b534158e919d7b1d9bb58f

٣٨- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)، (٧) ج، ط: (١)، تحقيق: كمال الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

٣٩- الطبري، محمد بن جرير (٣١٠ هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، (٢٤) ج، ط: (١)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

٤٠- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (٣٦٠ هـ)، المعجم الكبير، (٢٥)، ج، ط: (٢)، تحقيق: حمدي السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ت: بلا.

٤١- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي (٣٢١ هـ)، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ط: (١)، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥.

٤٢- عادل بن عبد الله آل حمدان، الرد على منكر الحد من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابة (بيان تلبيس الجهمية)، ط: (٢)، جدة: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ١٤٣٦هـ.

٤٣- ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الشيباني (٢٨٧هـ)، كتاب السنة، (٢) مجلدان، ط: (١)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

٤٤- عبد الله، د. وجيه أحمد، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، ط: بلا، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ت: بلا.

٤٥- العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله (٢٦١ هـ)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، (٢) مجلدان، ط: (١)، تحقيق: عبد العليم البستوي، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٩٨٥.

٤٦- العلائي، أبو سعيد خليل بن كيكلدي الدمشقي (٧٦١ هـ)، كتاب المختلطين، ط: (١)، تحقيق: د. رفعت عبد المطلب وعلي عبد الباسط، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٦.

٤٧- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ط: (١)، تحقيق: محمود بيجو، دمشق: دار طيبة الغراء، ٢٠٠٧.

٤٨- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، (٢) مجلدان، ط (١)، تحقيق: عواد المعتق، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٩٨٨.

٤٩- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ)، البداية والنهاية، (١٥) ج، ط: (١)، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦.

٥٠- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، (٤) ج، ط: (١)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.

٥١- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣ هـ)، سنن ابن ماجة، (٢) مجلدان، ط: (١)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ت: بلا.

٥٢- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد الماتريدي (٥٠٨هـ)، تبصرة الأدلة في أصول الدين، (٢) ج، ط: (١)، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: الجفان والجابي للطباعة، ١٩٩٠.

٥٣- النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ)، المسند الصحيح (صحيح مسلم)، ط: (١)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

٥٤- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي (٨٠٧ هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (١٠) ج، ط: (١)، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٩٤.

٥٥- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين الحنبلي البغدادي، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ط: (١)، تحقيق: محمد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

٥٦- ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي الموصلي (٦٤٣ هـ)، شرح المفصل للزمخشري، (٦) ج، ط:(١)، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

57- www.wikipedia.com – Arabic

(المصطلحات: الثالوث – أقنوم – ذرة – خلية حية – جزيء مادة – كروموسوم – بروتون – إلكترون)

58- www.mawdoo3.com (العالم والفيلسوف ديمقريطس)

ترجمة المراجع

1- abn alathyr ،abo als3adat almbark bn m7md (606h.) ، gam3 alasol fy a7adyth alrsol ،(12) g ،6: (1) ،t78y8: 3bd al8adr alarn2o6wa5ron ،als3odya: mktba al7loany ،1969.

2- al esfrayyny ،abo almzfr (471 h.) ،altbsyr fy aldynwtmyyz alfr8a alnagya 3n alfr8 alhalkyn ،6: (1) ،t78y8: kmal yosf al7ot ،byrot: 3alm alktb ،1983.

3- alasbhany ،abo alshy5 3bd allh bn m7md ،(369 h.) ،ktab al3zma ،6: bla ،t78y8: ms6fy 3ashorwmgdy alsyd ebrahym ،al8ahra: mktba al8ran ll6b3walnshrwaltozy3 ، t: bla.

4- alasbhany ،abo alshy5 3bd allh bn m7md ،(369 h.) ،ktab al3zma ،(5) g ،6: (1) ،t78y8: rda2 allh almbarkfory ، alryad: dar al3asma ،1408 h..

5- alasbhany ،abo n3ym a7md bn 3bd allh (430 h.) ،m3rfa als7aba ،(7) g ،6: (1) ،t78y8: 3adl al3zazy ،alryad: dar alo6n llnshr ،1998.

6- alalosy ،shhab aldyn m7mod bn 3bd allh (127h.) ،ro7 alm3any (tfsyr alalosy) ،(16) g ،6:(1) ،t78y8: 3ly 36ya ، byrot: dar alktb al3lmya ،1415h..

7- alb5ary ،m7md bn esma3yl (256 h.) ،algam3 als7y7 (s7y7 alb5ary) ،(9) g ،6: (1) ،t78y8: m7md zhyr bn nasr ،byrot: dar 6o8 alngaa ،1422h**2001**،m.

8- alb5ary ،m7md bn esma3yl (256 h5 ،(ـ8 af3al al3badwalrd 3la alghmyawas7ab alt36yl ،6: (3) ،byrot: m2ssa alrsala ،1990.

9- albzّar ،abo bkr a7md bn 3mro (292 hـ) ،msnd albzar (alb7r alz5ّar) ،(18) g ،6: (1) ،t78y8: m7foz alr7mn zyn allhwa5ron ،almdyna almnora: mktba al3lomwal7km ، 2009.

10- albghdady ،abo mnsor 3bd al8ahr bn 6ahr (429 hـ) ، tfsyr alasma2walsfat ،(3) g ،6:(1) ،t78y8: edara alb7oth bao8af dby ،dby: da2ra alsh2on al eslamyawalao8af ،2001.

11- albyady ،kmal aldyn a7md bn 7sn al7nfy (1098 hـ) ، esharat almram mn 3barat al emam ،6:(1) ،t78y8: yosf 3bd alrza8 ،msr: mktbawm6b3a albaby al7lbywaoladh ، 1949.

12- albyh8y ،abo bkr a7md bn al7syn (458 hـ) ، alasma2walsfat ،(2) mgldan ،6: (1) ،t78y8: 3bdallh al7ashdy ،gda: mktba alsoady ،1993.

13- albyh8y ،abo bkr a7md bn al7syn (458 hـ) ، alb3thwalnshor ،6: (1) ،t78y8: 3amr a7md 7ydr ،byrot: mrkz al5dmatwalab7ath alth8afya ،1986.

14- albyh8y ،abo bkr a7md bn al7syn (458 hـ) ،sh3b al eyman ،(14) g ،6: (1) ،t78y8: d. 3bd al3ly 7amdwm5tar alndoy ،alhnd ،aldar alslfya ،2003.

15- altrmzy ،m7md bn 3ysy bn sora (279 h.) ،sn altrmzy ،6: (1) ،t78y8: sd8y gmyl al36ar ،byrot: dar alfkr ll6ba3awalnshr ،2002.
16- abn altlmsany ،3bd allh bn m7md alfhry (644h.) ،shr7 m3alm asol aldyn ،6: (1) ،al8ahra: almktba alazhrya ، 2011.
17- algsr ،alshy5 ndym 7syn (1980m) ،8sa al eyman byn alflsfawal3lmwal8ran ،6: bla ،lbnan: da2ra ao8af 6rabls ،t: bla.
18- algndy ،d. 6h m7md ،altnaob aldlaly byn sygh alosf al3aml ،6: (1) ،mktba 3yn algam3a ،mnshor b. (ebook.univeyes.com/109544/pdf)
19- abn gny ،abo alft7 3thman almosly (392 h.) ،al5sa2s ، (3) g ،6: (4) ،msr: alhy2a almsrya llktab ،t: bla.
20- abn algozy ،abo alfrg 3bd alr7mn (597 h.) ،df3 shbh altshbyh bakf altnzyh fy alrd 3la almgsmawalmshbha ، 6: bla ،t78y8: m7md zahd alkothry ،msr: almktba altofy8ya ،t: bla.
21- al7akm alnysabory ،abo 3bd allh m7md bn 3bd allh abn alby3 (405 h.) ،almstdrk 3la als7y7yn ،(4) g ،6: (1) ،t78y8: ms6fy 36a ،byrot: dar alktb al3lmya ،1990.
22- abn 7ban albsty ،abo 7atm m7md (354h.) ،s7y7 abn 7ban،who btrtyb: alamyr 3la2 aldyn bn blban alfarsy (739h.) ،almsmy: al e7san fy t8ryb s7y7 abn 7ban ،

(18) g ،6: (1) ،t78y8: sh3yb alarn2o6 ،byrot: m2ssa alrsala ،1988.

23- abn 7gr al3s8lany ،abo alfdl a7md bn 3ly (852 h.) ، t8ryb althzyb ،6: (1) ،t78y8: m7md 3oama ،sorya: dar alrshyd ،1986.

24- abn 7gr al3s8lany ،abo alfdl a7md bn 3ly (852 h.) ،ft7 albary shr7 s7y7 alb5ary ،(13) g ،6: (1) ،t78y8: m7md f2ad 3bd alba8y ،byrot: dar alm3rfa ،1379 h..

25- abn 7nbl ،al emam a7md bn m7md (241 h.) ،almsnd ، 6: (1) ،t78y8: sh3yb alarn2o6wa5ron ،byrot: m2ssa alrsala ،2001.

26- abn 5zyma ،abo bkr m7md bn es7a8 (311 h.) ،ktab alto7ydw ethbat sfat alrb 3zwgl ،(2) mgldan ،6: (5) ، t78y8: 3bd al3zyz alshhoan ،alryad: mktba alrshd ، 1994.

27- al56aby ،abo slyman 7md bn m7md (388h.) ،esla7 ghl6 alm7dthyn ،6: (2) ،t78y8: d. 7atm aldamn ،byrot: m2ssa alrsala ،1985.

28- al56aby ،abo slyman 7md bn m7md (388h.) ،m3alm alsnn shr7 snn aby daood ،(4) g ،6: (3) ،t78y8: 3bd alslam m7md ،byrot: dar alktb al3lmya ،2005.

29- al5lal ،abo bkr a7md bn m7md (311h.) ،ktab alsna ،(7) g ،6: (1) ،t78y8: d. 36ya alzhrany ،alryad: dar alraya ، 1989.

30- aldarmy ،3thman bn s3yd (282 h.) ،alrd 3la bshr almrysy al3nyd ،6: (1) ،t78y8: m7md 7amd alf8y ، byrot: dar alktb al3lmya ،1358h..

31- aldar86ny ،abo al7sn 3ly bn 3mr (385 h.) ،ktab alnzol ، 6: (1) ،t78y8: 3ly bn m7md alf8yhy ،78o8 alnshr m7foza llm788 ،1983.

32- abo daood alsgstany ،slyman bn alash3th (275h.) ،snn aby daood ،6: (1) ،t78y8: sd8y gmyl al36ar ،byrot: dar alfkr ll6ba3awalnshr ،2001.

33- aldshty ،abo m7md m7mod bn aby al8asm (665 h.) ، ethbat al7d llh 3zwglwanh 8a3dwgals 3la al3rsh ،6: (2) ،t78y8: msl6 al3tybyw3adl al 7mdan ،gda: al78o8 m7foza llm788 ،1436h..

34- abn rahoya ،es7a8 bn ebrahym (238 h.) ،msnd es7a8 bn rahoya ،(5) g ،6: (1) ،t78y8: d. 3bd alghfor albloshy ،almdyna almnora: mktba al eyman ،1991.

35- abn alzaghony ،abo al7sn 3ly bn 3byd allh albghdady (527 h.) ،al eyda7 fy asol aldyn ،6: (1) ،t78y8: d. a7md alsa27

od. e7san mrza ،al8ahra: mktba alth8afa aldynya ،2004.

36- alzgag ،abo es7a8 ebrahym bn alsry (311h.) ،tfsyr asma2 allh al7sny ،6: (1) ،t78y8: a7md yosf ald8a8 ، dmsh8: dar almamon lltrath ،1979.

37- sh7ath ،d. 7syn 5mys ،alabnya alsrfya aldala 3la almbalgha mn ghyr sygh almbalgha ،b7th mnshor b.:

(fjhj.journals.ekb.eg/article_93367_bef1dd23511b534158e919d7b1d9bb58f

38- abn aby shyba ،abo bkr 3bd allh bn m7md (235h.) ، almsnf fy ala7adythwalathar (msnf abn aby shyba) ، (7) g ،6: (1) ،t78y8: kmal al7ot ،alryad: mktba alrshd ، 1409h..

39- al6bry ،m7md bn gryr (310 h.) ،gam3 albyan fy tfsyr al8ran (tfsyr al6bry) ،(24) g ،6: (1) ،t78y8: a7md m7md shakr ،byrot: m2ssa alrsala ،2000.

40- al6brany ،abo al8asm slyman bn a7md (360 h.) ، alm3gm alkbyr ،(25) ،g ،6: (2) ،t78y8: 7mdy alslfy ، al8ahra: mktba abn tymya ،t: bla.

41- al67aoy ،abo g3fr a7md bn m7md alazdy (321 h.) ،mtn al38yda al67aoya byan 38yda ahl alsnawalgma3a ،6: (1) ،byrot: dar abn 7zm ،1995.

42- 3adl bn 3bd allh al 7mdan ،alrd 3la mnkr al7d mn klam shy5 al eslam abn tymya fy ktaba (byan tlbys alghmya) ،6: (2) ،gda: 78o8 al6b3 m7foza llm2lf ، 1436h..

43- abn aby 3asm ،a7md bn 3mro alshybany (287h.) ،ktab alsna ،(2) mgldan ،6: (1) ،t78y8: m7md nasr aldyn alalbany ،byrot: almktb al eslamy ،1400h..

44- 3bd allh ،d.wgyh a7md ،alogodwal3dm byn alm3tzlawalasha3ra ،6: bla ،al eskndrya: dar alofa2 ll6ba3awalnshr ،t: bla.

45- al3gly ،abo al7sn a7md bn 3bd allh (261 h.) ،m3rfa alth8at mn rgal ahl al3lmwal7dythwmn ald3fa2wzkr mzahbhmwa5barhm ،(2) mgldan ،6: (1) ،t78y8: 3bd al3lym albstoy ،almdyna almnora: mktba aldar ،1985.
46- al3la2y ،abo s3yd 5lyl bn kykldy aldmsh8y (761 h.) ، ktab alm5tl6yn ،6: (1) ،t78y8: d. rf3t 3bd alm6lbw3ly 3bd albas6 ،al8ahra: mktba al5angy ،1996.
47- alghzaly ،abo 7amd m7md bn m7md ،ala8tsad fy ala3t8ad ،6: (1) ،t78y8: m7mod bygo ،dmsh8: dar 6yba alghra2 ،2007.
48- abn 8ym algozya ،m7md bn aby bkr (751h.) ،agtma3 algyosh al eslamya 3la ghzo alm36lawalghmya ،(2) mgldan ،6 (1) ،t78y8: 3oad alm3t8 ،alryad: m6ab3 alfrzd8 altgarya ،1988.
49- abn kthyr ،abo alfda2 esma3yl bn 3mr (774 h.) ، albdayawalnhaya ،(15) g ،6: (1) ،byrot: dar alfkr ،1986.
50- abn kthyr ،abo alfda2 esma3yl bn 3mr (774 h.) ،tfsyr al8ran al3zym (tfsyr abn kthyr) ،(4) g ،6: (1) ،t78y8: m7md 7syn shms aldyn ،byrot: dar alktb al3lmya ، 1419 h..
51- abn maga ،abo 3bd allh m7md bn yzyd al8zoyny (273 h.) ،snn abn maga ،(2) mgldan ،6: (1) ،t78y8: m7md f2ad 3bd alba8y ،msr: dar e7ya2 alktb al3rbya ،t: bla.

52- alnsfy ،abo alm3yn mymon bn m7md almatrydy (508h.) ،tbsra aladla fy asol aldyn ،(2) g ،6: (1) ،t78y8: klod slama ،dmsh8: algfanwalgaby ll6ba3a ،1990.

53- alnysabory ،mslm bn al7gag al8shyry (261h.) ،almsnd als7y7 (s7y7 mslm) ،6: (1) ،t78y8: sd8y gmyl al36ar ، byrot: dar alfkr ll6ba3awalnshr ،2004.

54- alhythmy ،abo al7sn nor aldyn 3ly (807 h.) ،mgm3 alzoa2dwmnb3 alfoa2d ،(10) g ،6: (1) ،t78y8: 7sam aldyn al8dsy ،al8ahra: mktba al8dsy ،1994.

55- abo y3ly alfra2 ،m7md bn al7syn al7nbly albghdady ، eb6al altaoylat la5bar alsfat ،6: (1) ،t78y8: m7md 3thman ،byrot: dar alktb al3lmya ،2009.

56- abn y3ysh ،abo alb8a2 y3ysh bn 3ly almosly (643 h.) ، shr7 almfsl llzm5shry ،(6) g ،6:(1) ،byrot: dar alktb al3lmya ،2001.

57- www.wikipedia.com – arabic

(alms6l7at: althaloth – a8nom – zra – 5lya 7ya – gzy2 mada – kromosom – broton – elktron)

58- www.mawdoo3.com ((al3almwalfylsof dym8ry6s